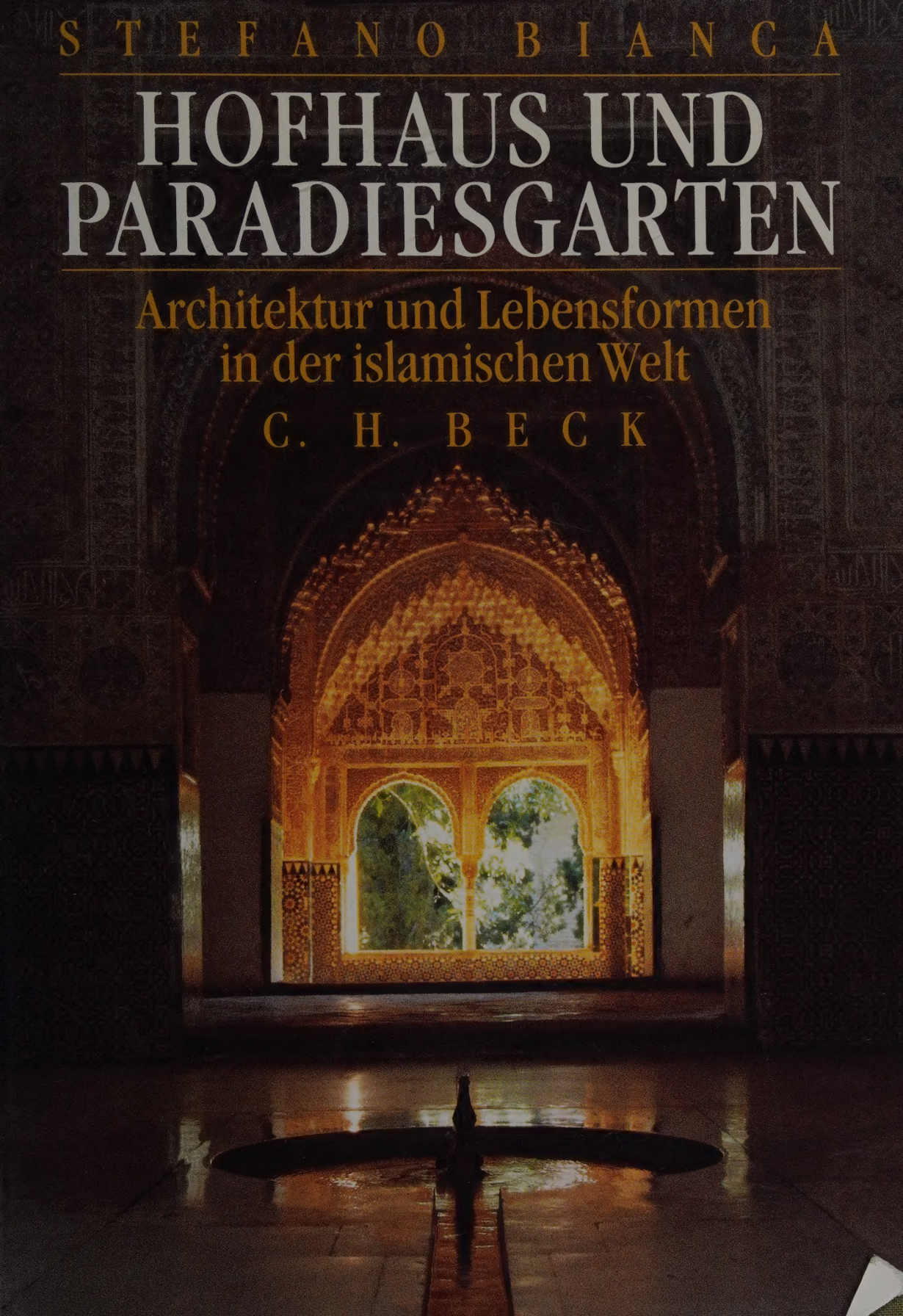


S T E F A N O B I A N C A

# HOFHAUS UND PARADIESGARTEN

Architektur und Lebensformen  
in der islamischen Welt

C. H. B E C K





Dieses Buch ist die Summe einer mehr als 25jährigen, von kritischer Sympathie getragenen Auseinandersetzung mit arabischer Baukunst und arabischer Lebenskultur. Stefano Bianca legt hier keine Architekturgeschichte im engeren Sinn vor. Es geht ihm um etwas anderes: Eine vergleichsweise «geschlossene» Kultur wie die arabische äußert sich, so seine gut begründete These, in Verhaltensweisen, Lebensordnungen, Kunstgebilden und Raumformen. Oder umgekehrt: Stadtanlagen mit ihrer Raumstruktur, Moscheen, Paläste, Stiftungs- und Gewerbebauten, Wohnhäuser, öffentliche und private Gärten und ihre jeweilige Anordnung sind Ausdruck einer ganz bestimmten Kultur. Dieser Wechselwirkung zwischen einer von religiösen, sozialen und politischen Werten bestimmten Lebenskultur und dem «Bauen» spürt er in seinem Buch nach. Er behandelt sein Thema also aus architekturkritischer und vor allem aus anthropologischer Sicht.

Sein Buch reicht von den Anfängen islamischer Stadtbaukunst bis in unsere Tage. Allerdings: eine rasche Veränderung von Stilen und Lebenshaltungen ist der islamischen Welt fremd. Sie hat in ihrer Frühzeit eine hohe Assimilationskraft entwickelt. Dem einmal erreichten Wertsystem mit seinen Ausdrucksformen ist sie dann seit dem 10./12. Jahrhundert treu geblieben. Dadurch hat sich das islamische Mittelalter in weitesten Teilen des Orients bis an die Schwelle der Gegenwart erhalten, ein Phänomen, das uns in Europa nur aus einigen ländlichen Kulturräumen des Südens und des Südostens vertraut ist. Die eindrucksvolle Beharrungskraft der arabischen Kultur, die Stefano Bianca in den verschiedensten Baugestaltungen noch des 19. und 20. Jahrhunderts zeigen kann, macht uns auch verständlich, welche Erschütterungen die europäische Zivilisation mit ihren auf Veränderungen drängenden Zwängen in den letzten Jahrzehnten in der arabischen Welt ausgelöst hat.

*Fortsetzung auf der hinteren Klappe*

Umschlagabbildung: Alhambra, Granada, «Saal der zwei Schwestern»

Umschlaggestaltung: Bruno Schachtner, Dachau











Stefano Bianca  
Hofhaus und Paradiesgarten







STEFANO BIANCA

# Hofhaus und Paradiesgarten

Architektur und Lebensformen  
in der islamischen Welt

Verlag C. H. Beck München

Mit 211 Abbildungen im Text, davon 13 in Farbe

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Bianca, Stefano:*

Hofhaus und Paradiesgarten : Architektur und Lebensformen  
in der islamischen Welt / Stefano Bianca. –

München : Beck, 1991

ISBN 3-406-34919-6

ISBN 3 406 34919 6

© C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1991

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier

gemäß der ANSI-Norm für Bibliotheken

Gesamtherstellung: Kösel, Kempten

Printed in Germany



# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Lebensordnung und räumliches Verhalten in der traditionellen islamischen Kultur . . . . .	13
<i>Die Bedeutung der Tradition</i>	13
<i>Die islamische Urgemeinschaft</i>	15
<i>Grundformen räumlicher Rituale und Verhaltensmuster</i>	21
<i>Die Lebensform als inneres Gerüst der islamischen Kultur</i>	29
Leben zwischen Wüste und Oase . . . . .	33
<i>Stadt und Landschaft in der islamischen Kulturgeschichte</i>	33
<i>Der Austausch zwischen Nomaden und Sesshaften</i>	43
<i>Zeitlose Urformen des Bauens</i>	46
<i>Historische Anfänge muslimischer Siedlungsformen</i>	53
Herrscher und höfische Bauten: Paläste und Gärten . . . . .	62
<i>Herrschaftsstrukturen und die Rolle des Fürsten</i>	62
<i>Entwicklungslinien der muslimischen Monumentalarchitektur</i>	72
<i>Residenzen und Paläste</i>	89
<i>Höfische Gartenanlagen</i>	108
Grundzüge des Stadtwesens . . . . .	124
<i>Institutionen und soziale Strukturen</i>	124
<i>Das Lebensgefühl in der traditionellen muslimischen Stadt</i>	130
<i>Stadtgründung und Stadtentwicklung</i>	133
<i>Stadtbild und räumliche Struktur</i>	146
Bauten des öffentlichen Raumes . . . . .	156
<i>Die Moschee – Funktion und bauliche Merkmale</i>	156
<i>Religiöse Stiftungs- und Wohlfahrtsbauten</i>	165
<i>Markt- und Gewerbebauten</i>	177
<i>Der Aufbau des Stadtzentrums</i>	186

Der Lebenskreis der Familie: Wohnhaus und Innenhof. . . . .	196
<i>Sinngehalte des Wohnens und soziale Ausdrucksformen des Familienlebens</i>	196
<i>Funktion und räumlicher Aufbau des Hauses</i>	208
<i>Regionale Ausbildungen des städtischen Wohnhauses</i>	219
<i>Das organische Gefüge: Die Stadt als Haus</i>	244
Weltbild und Bildwelt der islamischen Kunst . . . . .	253
<i>Grundvorstellungen und geistiger Hintergrund</i>	253
<i>Künstlerische Gestaltungsmittel</i>	257
<i>Flächenkunst und Raumvorstellung</i>	267
<i>Vom Stadtbild zum Weltbild</i>	272
Anmerkungen und Quellenzitate. . . . .	277
Literaturverzeichnis . . . . .	301
Bildnachweis . . . . .	307

Da dieses Buch nicht als orientalistische Fachpublikation gedacht ist und sich an eine allgemeine, kulturgeschichtlich interessierte Leserschaft wendet, wurde auf eine streng wissenschaftliche Transkription der arabischen Wörter verzichtet. Die bereits im Deutschen eingebürgerten Begriffe oder Ortsnamen werden in der üblichen Schreibweise wiedergegeben. Andere, weniger bekannte Bezeichnungen folgen einer vereinfachten Umschrift, die sich nahe an die phonetischen Gegebenheiten hält. Auf die Punktierung «emphatischer» oder «gepreßter» Laute, die in europäischen Sprachen nicht vorkommen, wurde verzichtet; ebenso auf die Wiedergabe des Stimmabsatzes am Wortanfang. Hingegen wurde im allgemeinen das Längezeichen über den Vokalen belassen, das die richtige Betonung eines Wortes erleichtert.

**Zur Aussprache:**

- dh = wie engl. <the>
- gh = weicher Kehllaut entsprechend dem französischen r
- h = rauhes h (am Anfang und in der Mitte des Wortes)
- q = gutturales k
- th = wie engl. <think>
- w = wie engl. <word>, <when>
- y = wie <jung>, besonders auf i folgend
- z = wie <Sonne>, <Sand>
- ' = Stimmabsatz, wie in <be'achten>

Die Koranzitate im Haupttext und in den Anmerkungen sind nach der Übersetzung von Max Henning (Stuttgart 1960) wiedergegeben, die erstmals um die Jahrhundertwende erschienen ist und von Annemarie Schimmel neu herausgegeben wurde. Sie hat den Vorteil der leichten Lesbarkeit für sich, doch sei der interessierte Leser auch auf die neuere, kommentierte und philologisch genauere Übersetzung von Rudi Paret (Stuttgart 1979) hingewiesen. Bei allen Koranzitaten bezeichnet die erste Zahl die Nummer der Sure, die zweite Zahl die Nummer des Verses. Die Zählung der Verse innerhalb der Suren kann sich von Ausgabe zu Ausgabe um ein bis zwei (gelegentlich mehrere) Nummern verschieben.

Die Auszüge aus arabischen und persischen Quellenwerken sind, wenn immer möglich, aus bestehenden deutschen Ausgaben übernommen worden; wo keine solchen vorhanden waren, hat der Verfasser selbst entsprechende Übersetzungen aus englischen und französischen Ausgaben eigens für dieses Buch hergestellt. Alle benutzten Werke sind aus dem Literaturverzeichnis zu ersehen.





## Vorwort

Die arabisch-islamische Welt befindet sich heute in einem gewaltigen Umbruch, dessen Anfänge ins 19. Jahrhundert zurückreichen. Seine Ursachen sind nicht zu trennen von der zweiten historischen Begegnung zwischen Ost und West im Zeitalter des Kolonialismus, die dem Orient neue Denk- und Verhaltensmuster aufzwang.<sup>1</sup> In der Folge dieser Auseinandersetzungen ist die alte muslimische Welt aus ihrem kulturellen Schwerpunkt herausgerissen und Umschichtungen ausgesetzt worden, die schwerer zu verarbeiten waren als vergleichbare Vorgänge in der europäischen Geschichte, die sich über einen größeren Zeitraum abgespielt haben.

Die moderne Entwicklung der arabischen Welt verläuft deshalb auch keineswegs konstant: Die Erschütterung durch das moderne Europa hat einen Pendelschwing von Reaktion und Gegenreaktion ausgelöst, der neben überstürzter Modernisierung auch den Versuch zur gewaltsamen Rückkehr zu früheren Zuständen einschließt: Eine traditionalistische Utopie erhebt sich gegen die modernistische Utopie. Die entsprechenden Konflikte sind uns aus dem politischen Tagesgeschehen bekannt und sind wenig dazu angetan, ein tieferes Verständnis der islamischen Kultur zu wecken. Im Gegenteil, man gewinnt oft den Eindruck, als förderten sie nur ein Vorurteil, das in gewissem Sinne dem verzerrten Islam-Bild des christlichen Mittelalters entspricht – mit dem Unterschied freilich, daß es gerade damals auf höherer Ebene einen geistigen Austausch zwischen den Kulturen gab, der mit der europäischen Renaissance abriß.

Das vorliegende Buch will jedoch nicht die komplexe aktuelle Problematik aufrühren, sondern möchte unbefangen davon in geschichtliche Lagen eindringen, wo die islamische Welt noch ganz ihrem eigenen Rhythmus gehorchte. Es geht dabei weniger um eine historische Darstellung im konventionellen Sinne als um das Sichtbarmachen einer Lebenskultur, die sich in bestimmten Gesten, Verhaltensweisen, Raumgestalten und Kunstgebilden verkörpert hat. Diese modellhaften Verkörperungen haben eine lebendige Tradition begründet, in der Leben und Bauen in ständiger Wechselwirkung standen, weil beide das gleiche innere Gesetz umkreisten.

Die geschichtlichen Formen, die aus dieser Tradition erwachsen, entsprechen eher den Variationen einer konstanten Thematik als einer Entwicklung im linearen Sinne. Dieser Einsicht ist auch die Methodik der vorliegenden Darstellung verpflichtet: Obwohl geschichtliche Prozesse gebührend berücksichtigt sind, gilt die Aufmerksamkeit nicht nur einer historischen Ableitung oder stilkritischen Unterscheidung der kulturellen Phänomene, sondern vor allem der verbindenden Geisteshaltung, die sich darin äußert. Eine anschauliche Deutung der Erscheinungen selbst und der darin wirkenden Beweggründe schien uns ergiebiger zu sein als eine Inventarisierung aller möglichen Sonderformen, die doch nie vollständig sein könnte. Die Darstellung ist also mehr anthropologisch als architekturgeschichtlich ausgerichtet und nimmt dadurch auch gewisse Idealisierungen

gen in Kauf, ohne die das Typische der Erscheinungen auf so knappem Raum kaum darzustellen gewesen wäre. Denn es geht ja um die kulturellen Konstanten, die durch verschiedene geschichtliche Epochen bis in die Gegenwart hinein gewirkt haben, und ohne die Kenntnis der zugrunde liegenden Urbilder oder «Modelle» sind auch die aktuellen Vorgänge in der islamischen Welt kaum deutbar: Jeder aufmerksame Besucher arabischer Länder wird unter der Oberfläche westlicher Verhaltensweisen auf solches kulturelle Erbgut stoßen.

Daß eine sozusagen zeitlose, ungeschichtliche Darstellungsweise möglich und sinnvoll ist, liegt auch am besonderen Entwicklungsverlauf der islamischen Kultur: Sie hat in ihrer Frühzeit eine hohe Assimilationskraft entwickelt, die es ihr erlaubte, das orientalische und das antike Erbe zu einem neuen Ganzen eigener Prägung zu verarbeiten, und ist dann der einmal erreichten Synthese seit dem 10./12. Jahrhundert n. Chr. treu geblieben. In ihren späteren Phasen hat sie trotz der Vielfalt der zugeströmten Völker und Rassen ein Beharrungsvermögen gezeigt, das nach modernen europäischen Geschichtskriterien nur als «Starre» gedeutet werden konnte. Im Sinne einer traditionsgebundenen, das heißt feststehenden geistigen Prinzipien verpflichteten Kultur war es freilich ein positives Bewahren der eigenen Überlieferung. Dadurch hat sich das islamische Mittelalter in den weitesten Teilen des Orients bis an die Schwelle der Gegenwart hinein erhalten – eine Zeitverschiebung, die uns in Europa nur noch aus gewissen ländlichen Kulturräumen Italiens, Frankreichs oder Griechenlands vertraut ist.

Wo aber werden die für die traditionelle islamische Kultur charakteristischen Haltungen, Formen und Bilder greifbar? Wir haben sie vor allem in räumlichen, baulichen und sprachlichen Äußerungen der islamischen Kultur gesucht. Dabei kam uns zugute, daß die bauliche Überlieferung in einigen historischen Städten des Islam bis in die Gegenwart hinein so vollständig erhalten ist, daß historische Bauten und Räume nicht nur als Monumente, sondern als noch belebte Zeugnisse aufgenommen und gedeutet werden können. Daß diese Kultur im Schwinden, wenn nicht am Untergehen ist, muß wohl als unumstößliche Tatsache hingenommen werden – um so wertvoller sind die Rückschlüsse, die man aus der Betrachtung eines noch lebendigen Zusammenhanges ziehen kann.

Auch die schriftliche Überlieferung kann uns etwas vom Geist vermitteln, der die baulichen Strukturen erfüllte, und hier können wir aus einem reichen Quellenmaterial schöpfen, das neben dem Koran, dem vornehmsten Buch der Muslime, Dichtung, Erlebnisberichte und philosophische Werke aus der Blütezeit der islamischen Welt umfaßt. Solche Zeugnisse, die sich mehr auf die Lebensauffassung als auf historische Ereignisse beziehen, vermitteln manches vom geistigen Klima und den Beweggründen der Kultur, und ihre innere Haltung deckt sich mit vielem, was in den räumlichen und baulichen Zeugnissen seinen materiellen Niederschlag gefunden hat. Ein besonders wichtiges Dokument, das wiederholt zitiert werden wird, ist die im 14. Jahrhundert geschriebene «Muqaddima» (Einführung in die Welt der Geschichte) des Ibn Chaldūn, der auch von modernen westlichen Historikern als Begründer der Kultursoziologie bezeichnet wurde.<sup>2</sup>

Eine andere, nicht weniger interessante Art von schriftlichen Zeugnissen sind die Erlebnisberichte europäischer Reisender des 16. bis 19. Jahrhunderts, die das «Fremde» mit europäischen Augen gesehen und in Wort und Bild geschildert haben. Ihre Einstel-



lung war oft mehr von Kuriosität oder erdkundlichem Interesse als von echter Anteilnahme oder vertiefter Kenntnis geprägt, doch sind darunter manche Berichte, die im vorliegenden Buch verarbeitet wurden. Wie die islamischen Quellen, sind auch die verwendeten europäischen Zeugnisse im Anhang aufgeführt.

Wesen und Bedeutung des Islam haben eine wechselnde Beurteilung in der europäischen Geisteswelt der jüngeren Vergangenheit erfahren: Während bereits Herder (ohne noch über die heute erschlossenen Quellen zu verfügen) den entscheidenden geistigen Beitrag des Islam an das sich bildende Europa erkannte und hervorhob,<sup>3</sup> während Goethe im Alter die Weite und die Größe islamischer Weltanschauung pries,<sup>4</sup> verdunkelte das fortschreitende 19. Jahrhundert (trotz bedeutender orientalistischer Fachleistungen) das allgemeine Bild des Islam so sehr, daß noch ein großer Geist wie Jacob Burckhardt nur mit Verachtung davon sprechen konnte.<sup>5</sup> Heute, da wir den Errungenschaften und der Geisteshaltung des vergangenen Jahrhunderts, vor allem seinem übersteigerten Glauben an die schrankenlose Freiheit des menschlichen Individuums und an die Allmacht rationalen Denkens, skeptischer gegenüberstehen, dürfte ein echtes Verständnis für das Geistesgut des Islam eher wieder möglich sein. Eine solche Berührung kann um so fruchtbarer sein, als die islamische Kultur, genau wie die europäische, von der Verarbeitung eines gemeinsamen kulturellen Erbes – der mittelmeeischen Kultur der Spätantike – ausgegangen ist. Diese bei allem Gegensatz doch spürbare Verbundenheit läßt die islamische Kultur uns, auch geistig, näherstehen als manche anderen östlichen Kulturen.

Das vorliegende Buch versucht, die islamische Lebensordnung so weit wie möglich von ihren eigenen Voraussetzungen her darzustellen und nicht auf Grund moderner westlicher Wertmaßstäbe zu beurteilen. Dazu muß der Schreibende seinem Gegenstand Sympathie entgegenbringen, was ihm leicht den Vorwurf der ›Subjektivität‹ eintragen kann. Doch beruht nicht auch unsere moderne wissenschaftliche ›Objektivität‹ auf uneingestanden kulturellen Konventionen (und Vorurteilen), die einer traditionellen Kultur wie der islamischen fremd sein müssen? Und hat nicht jeder Darstellende notwendigerweise seine eigene Sehweise, in der persönliche Wertungen mitspielen? Der Verfasser jedenfalls verdankt der Beschäftigung mit der islamischen Kultur viel persönlichen Gewinn. Sein Interesse am Thema dieses Buches entstammt nicht nur dem Studium der wissenschaftlichen Literatur und der Baugeschichte, sondern mehr noch der eigenen Erfahrung der islamischen Welt: So liegt wohl die Keimzelle zu diesem Buch in einem Hofhaus in der Altstadt von Fes, das er von 1975 bis 1978 bewohnte. Anschließend Reisen, Feldforschungen, Bauaufnahmen und berufliche Tätigkeit als Architekt haben ihn mit historischen Städten wie Aleppo, Damaskus, Kairo, Baghdad, Medina, San'a und Lahore vertraut werden lassen. Bedeutsam war auch die frühe Begegnung und spätere Zusammenarbeit mit Titus Burckhardt, einer seltenen Erscheinung unter den westlichen Orientalisten und Symbolforschern, der wie wenige andere den Islam aus seinem inneren Wesen zu deuten vermochte und zugleich das Auge des Künstlers besaß, das ihm einen unmittelbaren Einblick in das Phänomen der islamischen Kunst gewährte.

Bei der Arbeit an diesem Buch ist der Autor von verschiedenen Institutionen, Mitarbeitern und Freunden unterstützt worden: Das ›Haddsch Research Centre‹ an der King Abdul Aziz Universität in Dschidda (Direktor Dr. Sami Angawi) hat seine Feldforschungen über den traditionellen Wohnbau in Fes, Aleppo und Medina getragen, aus denen die entsprechenden, hier erstmals publizierten Haus- und Quartierpläne

hervorgegangen sind. Diplom-Architekt Wolfgang Fülcher (Zürich) hat die Aufnahme und Zeichnung der meisten dieser Pläne besorgt. Mit Dr. Hadi E. Eckert (Paris), Soziologe und Arabist, hat der Verfasser den Inhalt mehrerer Kapitel ergänzend und berichtigend durchsprechen können, und von ihm hat er sich auch bezüglich der Umschrift der arabischen Begriffe beraten lassen. Frau Marianne Schlittler (Zürich) hat das Manuskript durch alle Phasen hindurch geduldig betreut und begleitet sowie eigene Bildvorlagen zur Verfügung gestellt. Die letzte Phase der Arbeit am Manuskript wurde von einem Beitrag des schweizerischen Nationalfonds erleichtert, der einem parallel laufenden Forschungsprojekt galt.<sup>6</sup> Allen genannten Personen und Institutionen, und nicht zuletzt den wohlgesinnten Betreuern im Verlag C.H. Beck, sei der Dank des Verfassers ausgesprochen.

# Lebensordnung und räumliches Verhalten in der traditionellen islamischen Kultur

## *Die Bedeutung der Tradition*

Die innere Gesetzmäßigkeit der alten islamischen Kultur ist kaum zu verstehen ohne tieferen Einblick in das Wesen der «Tradition» – jener geistigen Überlieferung, die allen auf einer religiösen Offenbarung aufbauenden Hochkulturen als Triebkraft gemeinsam war, wenn sie auch von Fall zu Fall verschiedene Gestalten annahm.<sup>1</sup> Die säkularen Denkformen und Lebensgewohnheiten, die sich in Europa seit dem Beginn der Neuzeit entwickelt haben, stehen dem Wesen der «Tradition» freilich fremd gegenüber und können auch den Zugang zur vormodernen Lebenskultur und ihren baulichen Ausdrucksformen, wie sie das Thema dieses Buches sind, erschweren.

In der Tat sind uns heutigen, von den Gegebenheiten der industriellen Zivilisation geprägten Stadtbewohnern die Sinnbezüge von Baugestalt und Lebensordnung zu einer höheren geistigen Wirklichkeit, die für jede traditionelle Kultur selbstverständlich waren, nicht mehr unmittelbar einleuchtend. Sofern wir noch ein Organ für solche Bezüge haben, müssen wir sie meist abstrakt, als gedankliche Konstruktion, herstellen, während uns ihre praktische Umsetzung, also die lebendige Erfahrung, kaum mehr gegeben ist. Denn die Suche nach dem inneren Sinn der Formen wird weitgehend verdrängt durch die Übermacht von komplizierten technischen Produktionsprozessen, ökonomischen «Sachzwängen», bürokratischen Systemen und modischen Wechsell. In einer Welt, in der die Lebensbezüge auf mechanische Funktionen und wirtschaftlichen Nutzen reduziert sind, muß die Dimension des Sinnbildlichen, die den Erscheinungen höheren Sinn und Bedeutung verleiht, notwendigerweise verflachen: Bauwerke werden austauschbar, sie kennen keine durch tiefere Gehalte begründete Identität, noch fördern sie die Identifikation des Einwohners mit seiner baulichen Hülle; denn auch das Menschenbild, das auf die höhere Wirklichkeit antworten sollte, ist entleert. Die «Originalität» von schöpferischen Architekten, so sehr sie das Bild in gewissem Sinne aufhellt, vermag an dieser grundsätzlichen Entfremdung wenig zu ändern.

Aus einer weiteren geschichtlichen Perspektive betrachtet, ist die moderne Situation ein Ausnahmезustand: Alle bekannten Hochkulturen wie auch die sogenannten «primitiven» Kulturen schöpften aus einer geistigen Überlieferung, die durch ihre Sinngebung alle Teile des Kulturgebäudes zusammenhielt. Ihr wußten sich sowohl Machthaber als auch Künstler und Handwerker verpflichtet. In einem solchen traditionellen Kulturgefüge kam der Architektur eine besondere Rolle zu: Sie mußte – oft ganz konkret, oft in übertragenem Sinne – die kosmische Ordnung der Welt in räumlichen Gestaltungen bildhaft machen, mußte das Zeitlose im Zeitlichen, das Ur-Schöpferische in der menschlichen Nach-Schöpfung, den Makrokosmos im Mikrokosmos erlebbar werden lassen.



Ohne diesen kosmologischen Hintergrund sind weder die Tempel der altorientalischen Kulturen noch die mittelalterlichen Kathedralen denkbar; ohne ihn sind auch das handwerkliche Ethos und die gleichnishafte Bildersprache der Kunsthandwerker traditioneller Kulturen nicht zu verstehen, die «sakralen» und «profanen» Erzeugnissen gleichermaßen zu eigen war. Denn die Trennung von Religion und Alltag, wie sie sich in der Moderne eingebürgert hat, hatte für die meisten traditionellen Kulturen keine Geltung. Auch der Alltag war von Ritualen jeder Art durchzogen, die das Verhalten des einzelnen in der Gesellschaft bestimmten und die unter heutigen Umständen, ihres Sinngehaltes entleert, nur noch als sozialer Zwang erfahren werden können. Und diese gesellschaftlichen Rituale bedingten neben den hervorragenden Sakralbauten auch einen allgemeinen baulichen Lebensrahmen, der ihnen konform war und seinerseits wieder entsprechende Lebensformen unterstützte. Menschliches Verhalten und baulicher Ausdruck waren gleichsam durch dieselbe geistige Matrix geprägt, und die einfachen Produktionsprozesse begünstigten die unmittelbare Umsetzung – und dadurch auch die gegenseitige Wechselwirkung zwischen «Form» und «Inhalt».

Sucht man nach der Urform menschlichen Erlebens, die dieser traditionellen Kulturwelt zugrunde liegt, so ist es die Erfahrung des Transzendenten als einer unmittelbaren Realität, die über die sinnlich erfahrbare Erden-Wirklichkeit hinausgeht, ihr aber dennoch innewohnt. Die zeitgebundene Verfassung des Menschen wird nicht als etwas Eigenständiges und Absolutes gesehen, sondern als etwas Relatives, bedingt durch das Göttliche, welches Ursprung und Ziel der Existenz ist. Das Instrument zur Erkenntnis der übergeordneten Wirklichkeit ist nicht die Ratio, sondern der Intellekt im alten Sinne eines geistigen Organs, das selbst Teil des Universums ist und deshalb im Kleinen das Große zu spiegeln vermag.<sup>2</sup> Schönheit, Wahrheit und innere Einheit der irdischen Erscheinungen wie der menschlichen Werke bestehen in bezug auf diesen geistigen Ursprung und gewinnen Gültigkeit nur in dem Maße, wie sie ihn zu spiegeln vermögen. Kunst und Handwerk hängen deshalb von geistigen Überlieferungen und geheiligten Regeln ab, die oft mit einer eigentlichen Initiation verbunden sind und von den Handwerkerbünden als Berufsgeheimnis gehütet werden. Sie vermitteln zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, machen geistigen Sinn den körperlichen Sinnen\* zugänglich, stellen den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Wirklichkeitssphären her. Nicht umsonst hatten Künstler und Handwerker oft besondere, auf eine mythische Persönlichkeit zurückführende Überlieferungsketten, die der Legitimation – und in gewissem Sinne der Heiligung – ihrer Tätigkeit dienten.

Die Denkformen und Lebensanschauungen einer solchen traditionellen Gesellschaft unterscheiden sich naturgemäß von jenen der modernen Zivilisation. Wo die Lebensführung urbildhaft geprägt ist und sich im Zyklus gegebener Rituale bewegt, sind «historische» Entwicklungen im Sinne der modernen Geschichtsauffassung zweitrangig. Entscheidend ist die ständige Erneuerung zeitloser mythischer Bezüge und nicht die zeitliche Abfolge relativ belangloser zeitlicher Ereignisse. In gleicher Weise konnte die Wissenschaft im Sinne der «objektiven», das heißt von ihrem geistigen Sinne abgelösten Erforschung der Phänomene nie die gleiche Bedeutung erhalten wie in der säkularen Welt der Moderne. Und im Bereich der Kunst wiederum konnte es den traditionellen Kulturen nie um die Betonung des persönlichen Ausdrucks oder Künstlers gehen, sondern nur um die bestmögliche Vermittlung einer auf übergeordneten geistigen Prinzipien aufbauenden

Formensprache, in denen das Individuelle eingebunden und aufgehoben ist. Die Kategorien des modernen wissenschaftlichen Denkens und des individualisierten künstlerischen Ausdrucks sind im in sich geschlossenen traditionellen Kosmos abwesend. Sie konnten sich erst durch seinen Bruch entwickeln, beruhen gleichsam auf den Spaltungen, die sich zwischen Realität und Mythos, zwischen Objekt und Sinngebung eingestellt haben.<sup>3</sup>

Auch die muslimische Lebenskultur und die entsprechenden Bautraditionen, denen unsere besondere Aufmerksamkeit gelten soll, sind nur auf dem Boden der geschilderten traditionellen oder «vor-modernen» Weltanschauung zu verstehen. Wie jede andere Hochkultur weist aber auch der Islam besondere Charaktermerkmale auf, die ihn innerhalb des oben skizzierten Rahmens traditioneller Kulturen einzigartig machen. Eine solche Eigenart beruht immer auf dem spezifischen mythischen Kern, der einer Kultur zugrunde liegt und ihren Charakter bis in feinste Verästelungen hinein prägt. Im Fall der islamischen Kultur bestand der sinnstiftende Mythos im vorbildhaften Leben der um den Propheten gescharten Ur-Gemeinschaft von Medina, die den koranischen Verkündigungen und den Anweisungen des Propheten folgte. Dieser mythische und zugleich realgeschichtliche Kern war so stark, daß er die muslimische Kultur und die Gesellschaftsformen bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmt hat und sich über verschiedenste geschichtliche Umbrüche hinweg immer wieder aus derselben Quelle erneuern konnte. Er hat auch die Auseinandersetzung mit dem römisch-hellenistischen Erbe gelenkt, das der Islam auf dem geschichtsträchtigen Boden des Vorderen Orients vorfand und das er auf seine Weise assimiliert hat.

Obwohl die religiösen Faktoren nicht der eigentliche Gegenstand dieser Darstellung sind, muß auf sie eingegangen werden, damit sich die Triebkräfte verstehen lassen, die in der räumlichen Ordnung traditioneller muslimischer Bauten und Städte gewirkt haben. Dabei soll auch versucht werden, typische muslimische Denkweisen und Verhaltensformen durch einen Vergleich mit entsprechenden christlichen und europäischen Phänomenen hervorzuheben – haben doch beide auf dem gleichen geschichtlichen Boden begonnen, dem hellenisierten Vorderen Orient, der nach Rom zurückgewirkt hat. Dennoch sind aus gemeinsamen Anfängen sehr verschiedene gesellschaftliche Strukturen, Lebensformen und bauliche Gebilde hervorgegangen.

### *Die islamische Urgemeinschaft*

Von allen Weltreligionen ist der Islam die jüngste und weist wohl die am genauesten faßbaren Ursprünge auf. Ihr Stifter, der Prophet Muhammad, war von seinen Anfängen in Mekka bis zur Grablegung in Medina eine durch historische Quellen erfaßte Persönlichkeit, deren ganzes Tun und Lassen, durch die Mitlebenden den Nachlebenden überliefert, über Jahrhunderte hinweg die Richtschnur der muslimischen Lebensordnung geblieben ist.<sup>4</sup> Er verstand seine Tat – die Verkündigung des Korans – als Fortsetzung und Erneuerung der vorangegangenen Religionen von Judentum und Christentum – als eine Wiederherstellung des Urglaubens, wie ihn der von allen drei Religionen verehrte Stammvater Abraham begründet hatte. Auch Jesus wird im Koran als Prophet anerkannt. Anders als das Judentum statuierte der Islam allerdings nicht ein auserwähltes Volk als Träger des Glaubens, sondern versuchte von Anfang an, die

Grenzen von Stamm, Volk und Nation zu überwinden; und im Gegensatz zum Christentum wird der Religionsstifter nicht als Gottessohn und Erlöser verehrt, sondern als menschliches Sprachrohr einer göttlichen Offenbarung – als der letzte in der Reihe vorangegangener Propheten oder, in stammesmäßiger Denkweise, als «Scheich» einer Gemeinschaft, die das alte Stammesdenken transzendiert.

Die ersten koranischen Verkündigungen trafen Muhammad im Alter von etwa vierzig Jahren (um 610 n. Chr.) in seiner Heimatstadt Mekka. Damals war Mekka bereits Wallfahrtszentrum für die noch heidnischen arabischen Stämme und zugleich ein wichtiger Umschlagplatz für den Karawanenhandel. Muhammads Verkündigungen stießen bei der Mehrzahl seiner kaufmännisch gesinnten Mitbürger auf taube Ohren, und der Widerstand veranlaßte ihn, mit wenigen Getreuen nach der etwa 400 km nördlich gelegenen Oase von Yathrib auszuwandern, der Keimzelle der späteren Stadt Medina. Dieser heimliche Aufbruch, die sogenannte «Hedschra» im Jahre 622 n. Chr., dem Beginn der islamischen Zeitrechnung, war nicht unvorbereitet: Die Einwohner von Yathrib, darunter auch jüdische Sippen, hatten ihn als Schlichter ihrer Stammeszwistigkeiten eingeladen und ihm und seinen Genossen Asyl geboten.

War Muhammad in Mekka «nur» Prophet gewesen, so mußte er sich nun in Medina auch als weltlicher Führer bewähren: In den zehn Jahren, die ihm noch bis zu seinem Tod (632 n. Chr.) verblieben, begründete er jene soziale und politische Gemeinschaft, die später zum Kern der islamischen «Umma» wurde, die alle Völker islamischen Glaubens umfaßt. Entscheidend war dabei, daß es ihm gelang, die rivalisierenden Stammeskräfte, die sich bisher in endlosen Fehden erschöpft hatten, für die neuen religiösen Ideen zu gewinnen, sie zu vereinen und einer neuen Art von Gemeinschaft dienstbar zu machen.

Auch als Feldherr trat er in Erscheinung, als die Einwohner von Mekka versuchten, die erfolgreiche und immer weiter ausstrahlende Gemeinschaft von Medina mit kriegerischen Mitteln niederzuzwingen. Dadurch, daß Muhammad ihnen nach ihrer Niederlage vergab und auf Rache verzichtete, gewann er seine Heimatstadt zurück: Aus Gegnern wurden Anhänger, und der Prophet konnte nun, kurz vor seinem Tode, sein religiöses und staatsmännisches Werk vollenden: Er wertete die Kaaba, das arabische Urheiligtum, das gemäß dem Koran aus Abrahams Zeiten stammen soll, zum zentralen islamischen Heiligtum und Wallfahrtsort auf und hinterließ eine festgefügte Glaubens- und Lebensgemeinschaft, in der die alten arabischen Stammeszwistigkeiten weitgehend überwunden waren.

Das Hauptmerkmal der islamischen Weltanschauung, das den neu Bekehrten besonders eingeleuchtet haben muß, ist das genaue Unterscheiden zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften zusammen mit dem Wunsch, beide Sphären in enge Beziehung zueinander zu setzen: Einerseits wird die Unbedingtheit, die Unvergleichlichkeit und die Unfaßbarkeit des Göttlichen betont, das sich nicht in beschränkten menschlichen Begriffen und Vorstellungen ausschöpfen läßt. Andererseits werden menschliche Triebkräfte in all ihrer Bedingtheit keineswegs verleugnet, sondern in das Glaubensgebäude mit einbezogen. Die Verbindung zwischen beiden Sphären wird dadurch bekräftigt, daß Gott vom Gläubigen als allmächtiger Weltenherrscher verehrt wird, der nicht nur die Schöpfung hervorgebracht hat, sondern lenkend im Weltgeschehen anwesend bleibt. Er verlangt vom Menschen nichts, was über das in ihn hineingelegte Vermögen hinausginge (Koran 65/7), und will es ihm durch seine Gebote nicht schwer-, sondern leichtmachen,



das Heil zu erreichen (Koran 2/181). Er hat die Menschen zu Statthaltern seiner Schöpfung eingesetzt und sie ihnen zur Nutznießung überlassen. Dabei hat er die einen über die anderen erhöht, damit er sie prüfe, wie sie mit den geschenkten Gütern umgehen (Koran 7/165). Der einzelne ist somit der Bewährung unterworfen, und nicht alle haben die Gnade, von Gott zum Guten gelenkt zu werden, denn er läßt auch Irrwege zu (Koran 16/9) und behält sich vor, zu strafen oder zu verzeihen, da er die innersten Absichten des Menschen kennt. Er hat eine klare Ordnung von Recht und Irrtum erlassen, kennt aber keinen Zwang zum Glauben (2/257). In seiner Güte und zum Wohl des Ganzen hält er indessen die Menschen in Schranken, die einen durch die anderen, um die Welt vor dem Verderben zu wahren (Koran 2/252).

Der gläubige Muslim versteht sich somit als Diener eines allmächtigen Gottes und bezieht gerade aus der Erhöhung des Gottesgedankens seinen Stolz und seine Würde als Menschenwesen. Denn «vor Allah wirft sich nieder, was in den Himmeln und auf Erden ist – willig oder widerstrebend –, selbst der Schatten am Morgen und am Abend» (Koran 13/16). In der Tat ist das Wort «Islam» gleichbedeutend mit der Ergebung in den göttlichen Ratschluß und meint zugleich die Ruhe und den Frieden, den der Mensch daraus bezieht. Dies ist freilich nicht als stumpfer Fatalismus zu verstehen, sondern zeigt den Willen an, sich in Einklang mit den höheren Schicksalsmächten zu setzen, was ein waches und aktives Handeln durchaus nicht ausschließt, sondern geradezu erfordert. Dennoch soll jeder Entschluß vom Ausspruch «So Gott will» («Inschâ'Allah») und jede Tat von einem «Im Namen Gottes» («Bismillah») begleitet werden, um die Verwirklichung zu begünstigen (Koran 18/23).

In islamischen Augen geht also die Transzendenz des Göttlichen Hand in Hand mit seiner Immanenz, die sich in Zeichen und Gleichnissen kundgibt: Zeichen, die der Gläubige dem Wunder und der Schönheit der Schöpfung entnimmt, die sich aber auch in den Ereignissen des Alltags einstellen können. Denn Allah ist der Allmächtige, der in unbegreiflicher Weise auch auf den Ursprung der menschlichen Handlungen einwirkt. Beide Aspekte, die Reinhaltung der göttlichen Idee von allen ungemäßen Einschlüssen wie die Anerkennung der menschlichen Sphäre in ihrer ganzen Bedingtheit, sind im ritualen islamischen Glaubensbekenntnis enthalten, das gleichsam das Sakrament des Islam ist: Der Satz besagt, daß keine Gottheit außer Gott («Lâ ilâha illa'llâh») und daß Muhammad ihr Verkünder sei. Der erste Teil des Satzes bekräftigt die Einheit, die Allmacht und Allgegenwart des Göttlichen, verstärkt noch durch die vorausgehende Negation. Er verbietet es, Allah andere Götter beizugesellen – die einzige unverzeihliche Todsünde im Islam (Koran 4/51). Der zweite Teil des Glaubenssatzes erkennt die prophetische Mittlerschaft Muhammads und seine Verbindlichkeit als menschlicher Gründer und Führer der islamischen Urgemeinschaft von Medina an. Damit sind auch die zwei Kraftquellen bezeichnet, die der muslimischen Lebensform ihre besondere Prägung verliehen haben: einerseits der Koran, der von den Muslimen als das Wort Gottes verehrt wird, und andererseits die Sitten und Lebensgewohnheiten («Sunna») des Propheten, wie sie von den Mitlebenden in allen Einzelheiten überliefert wurden.

Der *Koran* ist die Sammlung der durch den Propheten vorgetragenen Offenbarungen, die ihm Allah nach einer himmlischen Urfassung – der «Mutter der Schrift» – übermittelt und auf arabisch verkünden ließ (Koran 43/1–3). Er besteht aus 114 Abschnitten («Suren») verschiedener Länge, die zu verschiedenen Zeitpunkten in Mekka und Medina



verkündet und von den Gefährten und Anhängern des Propheten auswendig gelernt und teilweise niedergeschrieben wurden. Schon zu Lebzeiten des Propheten wurden alle vorhandenen Suren gesammelt und gleich nach seinem Tode in einer Zusammenstellung vervielfältigt, die seither verbindlich geblieben ist. Der Koran ist somit eine ungebrochene und nicht durch spätere Bearbeitungen entstellte religiöse Überlieferung, die allerdings nicht chronologisch geordnet ist, sondern nach der Länge der Suren. Die kürzesten Suren, meist noch in Mekka offenbart, stehen am Ende des Buches. Sie enthalten, oft in höchster rhythmischer Verknappung, beschwörendes Gotteslob, Warnungen an den Menschen, Visionen von Schöpfung, Weltuntergang, Jüngstem Tag und Auferstehung. Die längeren, meist in Medina entstandenen Suren breiten die kosmischen Sinnbilder aus, wiederholen sie in mannigfachen Variationen und geben dazwischen viele konkrete Anweisungen zum Ritus und zur Lebensführung, die oft auf bestimmte konkrete Situationen der islamischen Urgemeinschaft Bezug nehmen.

Die Verse des heiligen Buches, aus denen sich die Suren zusammensetzen, werden auch Zeichen (ʿAyât) genannt, und ihre sprachschöpferische Kraft stellt dem Gläubigen mächtige dichterische Sinnbilder vor Augen, vor allem, wenn es darum geht, die Allmacht Gottes zu beschwören: Allah ist es, der die Himmel erhöht hat ohne Säulen, sich auf den Thron setzte und Sonne und Mond zum Frondienst zwang (Koran 13/12), der aus der Nacht den Tag, aus dem Tag die Nacht hervorgehen und alles seinem zubestimmten Ziel entgegenlaufen läßt (35/14). Er breitete die Erde aus und warf auf sie die festgegründeten Berge (15/19), und Er wird sie am Jüngsten Tag wieder zusammenrollen wie eine Schriftrolle (21/104); Er hat die Erde zu einem Teppich für den Menschen gemacht und läßt die Lebewesen gleich Pflanzen aus der Erde sprießen, holt sie zurück und läßt sie von neuem erstehen (71/16–18). Bei Ihm sind die «Speicher aller Dinge», die Er nur in bestimmtem Maße hinabsendet; Er entsendet die schwangeren Winde und entsendet die Wasser vom Himmel (15/21–22); Er spaltete Himmel und Erde und schöpfte aus dem Wasser alles Lebendige (21/31); Er läßt die Schiffe auf dem Meere gleiten (31/30), hält die Vögel in der Luft, die ihre Schwingen ausbreiten (67/19), und es ist kein Tier auf Erden, das Er nicht an seiner Stirnlocke hielte (11/19). «Und bei Ihm sind die Schlüssel des Verborgenen; Er kennt sie allein; Er weiß, was zu Land und zu Meer ist, und kein Blatt fällt nieder, ohne daß Er es weiß; und kein Korn ist in den Finsternissen der Erde und nichts Grünes und nichts Dürres, das nicht stünde in einem deutlichen Buch» (Koran 6/59).

In islamischen Augen erlaubt der Koran mehrere Auslegungen, so nach dem äußeren Wortsinn, nach der gleichnishaften Bedeutung oder nach der Symbolik des sprachlichen Aufbaus – eine Vieldeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks, wie sie auch in Europa zur Zeit von Dante noch geläufig war.<sup>5</sup> Die sprachliche und rhythmische Gebundenheit der Offenbarung sowie die Tatsache, daß es sich um ein göttliches «Diktat» an den Propheten handelte, machen den Koran eigentlich unübersetzbar und erklären auch die besondere Verehrung, die der arabischen Sprache und Schrift als Trägerin der Verkündigung entgegengebracht wurde. Gebildete Muslime konnten bis in die Neuzeit hinein den ganzen Koran auswendig rezitieren, der auf diese Weise zum Lebensbuch wurde, dessen Auslegungen ein großer Teil des klassischen Unterrichts gewidmet war. Wie seine gleichnisreiche, im Gebet wie im täglichen Leben immer wieder zitierte Verssprache den islamischen Lebensrhythmus geprägt hat, so wurde auch die kalligraphische Wiedergabe des Gotteswortes zu einem wesentlichen Ausdrucksmittel der islamischen Kunst.

Die *«Sunna»* des Propheten ist durch eine Sammlung zeitgenössischer Berichte (*«Hadîth»*) erfaßt, die seine Aussprüche, Anweisungen und Handlungsweisen in verschiedenen konkreten Situationen des Alltags überliefern. Die *«Hadîthe»* wurden ebenfalls in der Frühzeit des Islam gesammelt und beruhen auf Überlieferungsketten, die auf die Gefährten des Propheten zurückgehen. Da Muhammad neben seiner prophetischen Mission auch ein Alltagsleben als Familienvater, Staatsführer, Richter, Lehrer und Feldherr führte, galt er dem gläubigen Muslim als Verkörperung des universalen Menschen – als verehrtes Vorbild, dem er bis in Einzelheiten der Erscheinung, der Gesten und der Redeweise nacheiferte. So kam seinen überlieferten Aussprüchen, die implizit eine praktische, auf der Umsetzung des Korans beruhende Ethik des Alltags zum Inhalt hatten, besondere Bedeutung zu.<sup>6</sup>

Koran und Sunna zusammen ergaben ein noch unsystematisches, aber sehr umfassendes Korpus von Anweisungen zur praktischen Lebensführung, das sich keineswegs nur auf Fragen der Kultur bezog: Kaum ein Bereich, vom öffentlichen Leben über den gesellschaftlichen Verkehr bis zur Intimsphäre, der nicht durch sie in rituellem Sinne geregelt wäre. Die körperliche Liebe ist darin nicht durch die Idee der Erbsünde belastet, sondern wird wie die Barmherzigkeit als ein Triebad der Schöpfung anerkannt: «Und zu Gottes Zeichen gehört es, daß er euch aus euch selber Gattinnen erschuf, auf daß ihr ihnen beiwohnet, und er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt» (Koran 30/20). «Sie sind euch ein Kleid, und ihr seid ihnen ein Kleid. Allah weiß, daß ihr euch selbst betrog, doch kehrt er sich zu euch und vergibt euch. Und jetzt ruhet bei ihnen und trachtet nach dem, was er euch vorschrieb» (Koran 2/183). Diese Lebenslehre verschuf sich Eingang im Individuum, indem sie die menschlichen Triebe in ihrer natürlichen Ambivalenz anerkannte und sie aufwerten, nicht sie abtöten wollte. Dadurch fiel es ihr um so leichter, ethische Gebote mit seinem göttlichen Auftrag zu verknüpfen. Umgänglichkeit und freundliche Gesinnung gelten als gottgefälliges Tun und wiegen gleich viel wie wohltätige Werke; die Liebe zum Mitmenschen wird Vorbedingung der Gottesliebe, Freundschaft findet sich im Dienst an der Gottheit erhoben. Zugleich zeigt sie aber auch einen untrüglichen Sinn für die im Bau der menschlichen Gesellschaft erforderlichen Differenzierungen, für den nötigen Spielraum zwischen Nähe und Distanz, zwischen Offenem und Verborgenen, Auszusprechendem und zu Verschweigendem. Ihr Wissen um die Verknüpftheit jeder Handlung mit den Umständen und dem Augenblick förderte die zwanglose Einordnung des einzelnen in die Gesellschaft. Dadurch war nicht nur die tätige Verwirklichung des Sittlichen begünstigt, sondern auch ein dauerndes, von zwischenmenschlichen Spannungen nicht zu gefährdendes Fundament sozialer Strukturen gelegt.<sup>7</sup>

Da die Sunna weniger auf die Erhebung abstrakter Normen als auf die lebensnahe Anleitung durch Beispiel und Vorbild ausging, entsprach es einer inneren Notwendigkeit, daß der Prophet, neben seinem göttlichen Auftrag, auch das menschliche Leben in allen seinen Formen zu erfüllen hatte. Auf diese Weise wurden auch die äußerlichen Züge seines Verhaltens bedeutsam, und ihre Überlieferung durch die Sunna begründete einen wahren Kanon gehobener Sitte. So entstand eine umfassende Lebensform, in der *«Profanes»* und *«Religiöses»* (wie wir von unserem Standpunkt aus zu sagen gezwungen sind) unauflöslich ineinander gebunden sind und bis in alltägliche und menschlich-allzumenschliche Verrichtungen ineinanderwirken. In der Redeweise und im Verhalten



1. Haddsch-Pilgerlager in der Ebene von Arafat bei Mekka (nach Snouck Hurgronje)

von Arm und Reich, von Sklave und Herrscher gleichermaßen gegenwärtig, gab das Vorbild der Sunna die dauernde Basis der Kommunikation, gegebenenfalls der Solidarität zwischen den Ständen. In gewissem Sinne kann man diese ritual geregelte Lebensführung mit den mönchischen Ordensregeln des christlichen Mittelalters vergleichen, freilich mit dem Unterschied, daß hier die gesamte Gesellschaft davon erfaßt wurde und daß die Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre gegenstandslos war, da der Islam weder die Institution der Kirche mit eigener Priesterschaft kannte, noch das Zölibat als Vorbedingung für eine besondere religiöse Lebensführung verlangte.

Die Grundgebote dieser durch den Propheten begründeten «Ordensregel» waren die sogenannten fünf Pfeiler des Glaubens: zuerst das bereits erläuterte Glaubensbekenntnis (Schahâda); zweitens das fünfmal täglich zu bestimmten Sonnenstunden zu begehende Gebet (Salât); drittens die Unterstützung der Armen durch Almosen und eine jährliche Abgabe für soziale Zwecke (Zakât), die den fünfundzwanzigsten Teil des Einkommens beträgt; viertens das tägliche Fasten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang während des Monats Ramadân, zum Andenken an die Niedersendung des Korans; fünftens die Wallfahrt (Hadsch) zur Kaaba nach Mekka einmal während des Lebens, sofern die körperlichen und materiellen Bedingungen es gestatten.

Die gemeinschaftsbildende Kraft dieser Gebote liegt auf der Hand: Der Gebetsruf strukturiert den ganzen Tageslauf und das soziale Leben der Gemeinschaft, mit dem ersten vor Sonnenaufgang, dem zweiten am Mittag, dem dritten in der Mitte des Nachmittags, dem vierten beim Sonnenuntergang und dem letzten anderthalb Stunden nach Sonnenuntergang. Das Gebet wurde, wenn immer möglich, gemeinschaftlich begangen, besonders das Mittagsgebet am Freitag, das mit der Ansprache eines führen-



den Mitglieds der Gemeinde einen öffentlichen, oft politischen Charakter annimmt. Das Gebot der Wohltätigkeit leitet die Besitzenden dazu an, die Minderbemittelten am gottgegebenen Reichtum teilhaben zu lassen, und wurde von den Armen als Anspruch verstanden, denn der Koran warnt die Geizigen, daß nicht geteiltes Gut ihnen zum Übel ausschlagen soll (3/175). Der Fastenmonat ist ein soziales Ereignis besonderer Art, das einmal im Jahr den gewohnten Rhythmus der Aktivitäten durchbricht. Oft wird dann die Nacht zum Tage, und das gemeinsame Fastenbrechen bei Sonnenuntergang, die anschließenden Koranlesungen und geselligen Zusammenkünfte, das Warten auf den Moment, «bis man einen weißen von einem schwarzen Faden in der Morgenröte unterscheiden kann» (Koran 2/183), und schließlich das den Monat abschließende «Kleine Fest» sind Höhepunkte des muslimischen Gemeinschaftslebens. Die Wallfahrt – das letzte Gebot – vereint Gläubige aus allen Himmelsrichtungen, die, oft nach mehrmonatiger Reise, an zwei bis drei festgesetzten Tagen des Jahres in der Mitte der islamischen Welt zusammentrafen, um die vom Propheten vorgezeichneten Wege und ritualen Abläufe zwischen der Ebene von Arafāt und der Kaaba zu begehen, die ihren Höhepunkt im «Großen Fest» finden – dem Opferfest, das gleichzeitig auch von der ganzen islamischen Gemeinschaft außerhalb von Mekka mitbegangen wird. Außer der eigentlichen Wallfahrt (Hadsch) gibt es auch noch die Möglichkeit zur kleinen Pilgerfahrt (Umra), die während der übrigen Monate des Jahres zu jedem beliebigen Zeitpunkt stattfinden kann, aber nur den zentralen Teil der Rituale um die Kaaba herum umfaßt. In beiden Fällen müssen die Pilger die gewohnte Kleidung ablegen und dürfen sich nur in zwei einfache weiße Tücher hüllen, um den geweihten Zustand des Ihrām herzustellen, der alle irdischen Unterschiede von Stand und Herkunft auslöscht.

Dadurch, daß Individuen verschiedener Stämme und Rassen, jedes auf seine Weise, die durch den Propheten geprägten Gesten und Verhaltensformen zu verwirklichen suchten, entstand das bezeichnende muslimische Solidaritätsgefühl. Es beruht auf einer Ausweitung des ursprünglichen Kerns der kleinen Gemeinschaft von Medina auf den späteren Vielvölkerstaat der islamischen Reiche, die sich bis heute, trotz aller bestehenden politischen Spaltungen, unter dem Zeichen der Muttergemeinschaft (Umma) verbunden fühlen. Hier liegt auch der Grund für die bis in die Gegenwart nachwirkende kulturelle Homogenität der islamischen Welt, die manchen modernen westlichen Betrachter verunsichern kann: Aus seiner Sicht wird er wohl einen Mangel an jenem Individualismus feststellen, der zum Kennzeichen der modernen westlichen Lebensart geworden ist; doch mag er sich andererseits von der Einheit beeindruckt lassen, die sich hier zwischen «religiösen» und «profanen» Lebensbereichen eingestellt hat, und die soziale Kohärenz spüren, die sich aus der Ritualisierung auch der alltäglichen Handlungen und Umgangsformen ergibt.

### *Grundformen räumlicher Rituale und Verhaltensmuster*

Ähnlich wie die Urgemeinschaft von Medina später zum Modell der idealen muslimischen Gesellschaft wurde, finden sich auch in den von Muhammad begründeten Ritualen bestimmte körperliche Bewegungen und räumliche Gesten vorgebildet, die die spätere muslimische Bauweise entscheidend geprägt haben. Es handelt sich dabei allerdings



kaum um formale Anordnungen, die direkt in Architektur zu übertragen wären, sondern um implizite oder embryonale Muster der Raumnutzung, die, mit feststehenden Ritualen verbunden, gleichsam die innere Struktur des Raumgefäßes vorzeichnen, das dann verschiedene formale «Hüllen» annehmen konnte.

Wir stoßen hier auf die Wurzel eines Phänomens, das in späteren Kapiteln des Buches Anlaß zu weiteren Erörterungen geben wird: daß nämlich die islamische Kultur von ihren Ursprüngen her keine eigene Architekturtradition besaß, daß sie aber stark genug war, die bestehenden Bautraditionen, denen sie begegnete, wie die römisch-hellenistische, die iranisch-sassanidische oder die byzantinische Architektur, aufzunehmen, zu verarbeiten und zu einer eigenen Formensprache umzuschmelzen. Dabei ergaben sich verschiedene regionale und zeitliche Baustile muslimischer Architektur. Will man die Gründe der inneren Verwandtschaft zwischen den einzelnen Stilformen erfahren, so muß man auf die Triebkräfte zurückgehen, die hinter den verschiedenen formalen Einkleidungen wirksam sind. Diesen archetypischen Verhaltensweisen, in denen sich die religiösen Vorstellungen und Rituale des Propheten mit stammestypischen Verhaltensweisen der Semiten und mit uralten orientalischen Lebensmustern treffen, soll deshalb gleich zu Beginn die nötige Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die besondere Eigenart jeder traditionellen Kultur ist durch ihr jeweiliges Verhältnis zum Sakralen gekennzeichnet: Die Art, wie sie das Unfaßbare zu fassen, darzustellen und zu feiern sucht, prägt ihren Charakter. Die islamische Kultur hat sich in dieser Hinsicht eine außerordentliche Zurückhaltung auferlegt: Das Sakrale ist nicht monumentalisiert und soll auch nicht zu ideologischen und politischen Zwecken mißbraucht werden. Es wird gleichsam in seinem geistigen Urzustand belassen, wird durch Begehungen immer wieder vergegenwärtigt, wird gespiegelt und übertragen in alltägliche Räume und Lebensbereiche, die durch diese Strahlung veredelt werden. Der Muslim scheut sich, das Sakrale in materiellen Bauwerken und Bildwerken einzufangen, weil sie dadurch zu Idolen werden könnten und damit zu unstatthaften Verkürzungen und Beschränkungen des Gottesbildes führen würden. Diese asketische Haltung in bezug auf sakrale Bauten war grundlegend für den frühen Islam und wurde auch in späteren Jahrhunderten nie ganz vergessen, als ein großer Reichtum an monumentalen Bauformen, Techniken und Künstlern zur Verfügung stand.

Das zentrale und in gewissem Sinne einzige islamische Heiligtum ist die Kaaba in Mekka, ein einfacher gemauerter «Würfel», wie der Name ganz nüchtern sagt, in dessen eine Kante ein Meteorit, der verehrte schwarze Stein, eingeschlossen ist, der, vom Himmel gefallen, die Sünden der Welt auf sich genommen haben soll.<sup>8</sup> Seit dem 3. islamischen Jahrhundert, wahrscheinlich aber schon früher, wurde der Würfel mit einem Umhang (Kiswa) versehen, der jährlich erneuert wird, doch sonst hat der Bau seinen archaischen Charakter erhalten, der der urtümlichen Symbolik des Ortes entspricht. Seine sakrale Macht beruht darauf, daß er die kosmische Geometrie, die das geistige Kraftfeld der islamischen Welt beherrscht, unmittelbar zum Ausdruck bringt. Er ist gleichsam die unbewegliche Mitte, um die sich das Rad der Gläubigen dreht: Auf ihn richten sich die Gebete aller Muslime von jedem geographischen Standort aus, und von ihm geht die spirituelle Energie aus, die jeden Platz der Welt durch bloße Ausrichtung darauf mittelbar zu einem geheiligten Ort macht.

Die Kaaba, auf arabisch auch Haus Gottes («Bait Allah») genannt, bezeichnet nicht



2. Ansicht der Kaaba von Mekka am Ende des 19. Jh. (nach Snouck Hurgronje)

nur den Mittelpunkt des Erdkreises, sondern ebenso seinen Schnittpunkt mit der vertikalen Achse, welche die sichtbare und die unsichtbare Welt verbindet und um die nach der Legende die Heerscharen der Engel kreisen, überragt vom Thron des Allmächtigen. Dieses kosmische Bild wird gestisch erfüllt durch den islamischen Ritus des *ṭawâf*, die siebenmalige Umkreisung der Kaaba, die der Pilger beim Eintritt in das Heiligtum vollzieht, nach dem Vorbild des Propheten auf seiner letzten Wallfahrt nach Mekka.

Untrennbar mit der räumlich-geometrischen Symbolik der Kaaba verbunden ist das islamische Gebetsritual, das einen vom Propheten genau vorgezeichneten körperlichen Bewegungsablauf umfaßt, bei dem Suren aus dem Koran rezitiert werden. Wo immer das Gebet ausgeführt wird, muß der Gläubige in Richtung zur Kaaba blicken. Dadurch wird es zu einem Ritual, das mehrmals täglich die dem Islam eigentümliche Zentrierung des geistigen Kosmos wiederholt und bekräftigt.<sup>9</sup> Die Ausrichtung nach der *ḡibla* (der Richtung nach Mekka) ist also das Haupterfordernis für einen islamischen Gebetsplatz; ansonsten bedarf es außer dem Gebot der rituellen Reinheit, auf das wir noch zu sprechen kommen, im Prinzip keiner besonderer Einrichtungen.

Das Gebet kann vom einzelnen für sich ausgeführt werden, doch findet es meist gemeinschaftlich statt, die Menschen vereinigend, die sich zur gegebenen Stunde am gleichen Ort befinden. Die Betenden formieren sich Schulter an Schulter zu einem kompakten Block von mehreren Reihen, die alle Bewegungen synchron, nach dem Zeitmaß eines Vorbeters (*imâm*), ausführen. Die Bewegungen beginnen mit einer



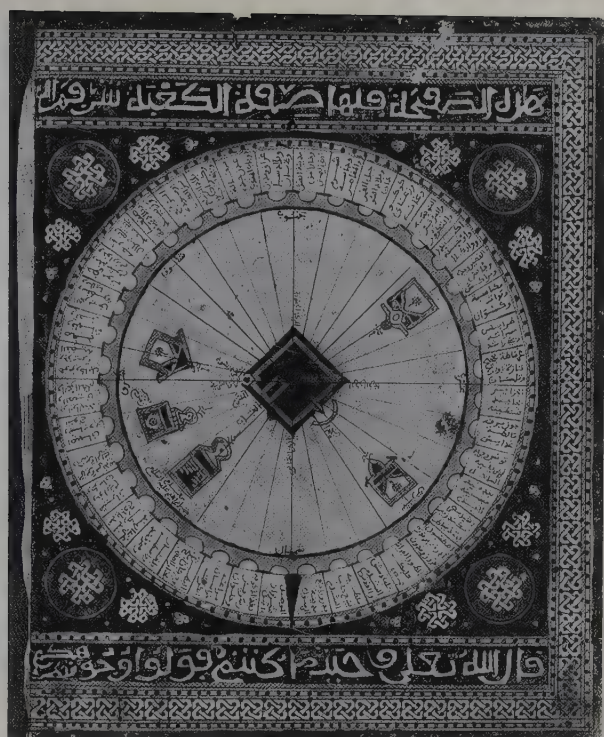


3. Verschiedene sukzessive Körperstellungen des muslimischen Gebetsrituals (nach E. Lane)



4. Reihen von Betenden nach dem Festtagsgebet auf einem offenen Gebetsplatz im Sudan

5. Die Kaaba in Mekka als kosmischer und geographischer Mittelpunkt der islamischen Welt (aus einem tunesischen Manuskript des 11. Jh.)



stehenden Anrufung, mit erhobenen Händen, und setzen sich dann mit einer Anzahl wiederholter Verbeugungen und Niederwerfungen in Richtung der Kaaba fort, wobei mehrmals der Boden mit der Stirn berührt wird, ein Gestus der Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, wie er im Wort «Islām» enthalten ist. Das gemeinschaftliche Gebet endet in sitzender Haltung, mit den Knien auf dem Boden, und der einzelne verharrt meist noch eine Zeitlang in dieser Stellung, bis er zum fakultativen Gebet oder zu meditativen Übungen (Dhikr) oder zu Rezitationsritualen übergeht.

Mit der geographischen Ausdehnung des Islam in alle Weltrichtungen hat das Kraftfeld Kaaba eine gewaltige Dimension angenommen, was das Erlebnis seiner geometrischen Symbolik noch verstärkt hat: Ein aus der Ferne Betender erlebt die Ausrichtung auf die Kaaba vorerst nur in seiner Vorstellung, als symbolisches Bild, und die konvergierenden Qibla-Linien müssen ihm an seinem entfernten Wohnort als Parallelen erscheinen. Auf der Wallfahrt aber durchschreitet er dieses in Gedanken durchmessene Kraftfeld in körperlicher Annäherung an die Mitte, was in früheren Zeiten eine monate-, oft jahrelange Unternehmung war. Am Ursprung angelangt, wo sich alle Speichen des kosmischen Rades treffen, erlebt er plötzlich körperlich die Konvergenz der Strahlen als eine Ballung der spirituellen Energien, die sich in der kreisförmigen Anordnung der die Kaaba umringenden und anbetenden Gläubigen ausdrückt. Damit ist seine volle Integration in den islamischen Kosmos vollzogen.

Es hat einen tieferen Sinn, daß die Kaaba kein «Monument» im architektonischen Sinn ist, denn dies würde ihre archetypische Qualität und damit ihre zeitlose Ausstrahlungs-





6. Betende Pilger (Haddschis) vor der Kaaba in Mekka

kraft durch zeitgebundene Ausdrucksformen mindern. Im Islam ist die Erscheinung des Göttlichen nicht an bestimmte architektonische Formen gekettet. Nach einem Wort des Propheten hat Gott den Menschen das Antlitz der Erde als Gotteshaus gegeben. Die Welt als Ganzes ist also ein potentiell Heiligtum, und das Sakrale kann durch Hinwendung zum Zentrum überall vergegenwärtigt werden, sei es im Haus, in der Moschee oder in freier Landschaft.

Wie es in einem geometrischen Kosmos nur *eine* Mitte geben kann, ist die Kaaba in strengem Sinne auch das einzige einem Tempel vergleichbare «Gotteshaus» des Islam.<sup>10</sup> Doch liegt es in der Symbolik der Mitte beschlossen, daß sie nicht nur auf den Umkreis ausstrahlen, sondern durch Analogie wiederholt und gewissermaßen in Vertretung immer wieder neu erzeugt werden kann. Die Einmittlung des Raumes ist später zu einem Leitmotiv der islamischen Architektur geworden, die meist in sich geschlossene Raumgefäße bevorzugt hat, die gleichsam um eine unsichtbare Mittelachse rotieren.

Voraussetzung für das Gebet, oder genauer, für dessen Gültigkeit, ist der Status der ritualen Reinheit, der durch einen in allen Bewegungen genau festgelegten Modus der Waschung erzielt wird. Die kleine Waschung umfaßt die Reinigung von Händen, Armen, Kopf und Füßen mit fließendem Wasser (oder in Notfällen mit sauberem Wüstensand), die große umfaßt den ganzen Körper und die Geschlechtsteile. Es geht bei der rituellen Waschung nicht nur um physische Sauberkeit, sondern um eine symbolische Differenzierung zwischen zwei Daseinsebenen: Handlungen und Gedanken, die mit der stofflichen Konstitution des Menschen verbunden sind, löschen den Zustand ursprünglicher Reinheit aus, der durch die Waschung wieder erneuert werden muß. Die mit dieser Absicht vollzogene Waschung ist eine dauernde Erinnerung an das zeitlose Dasein, das



7. Waschungsbrunnen im Hof der großen Moschee von Fes

die zeitliche Existenz durchwirkt. Ein gläubiger Muslim wird auch nicht das heilige Buch berühren, ohne vorher die Waschung vollzogen zu haben.

Das fließende Wasser, das die Wandlung bewirkt, spielt in der islamischen Kultur eine besondere Rolle: Seine Unentbehrlichkeit als lebenspendendes Element war für die Wüstenrandbewohner eine tägliche und sehr reale Erfahrung; die schattige Oase und der bewässerte Garten waren die irdischen Wunschbilder, die ihnen vor Augen schwebten. Nicht umsonst wird das Wasser im Koran als Sinnbild des ewigen Lebens gebraucht,<sup>11</sup> und tritt der von Wasserläufen durchzogene Paradiesgarten immer wieder als Verheißung der jenseitigen Seligkeit auf: Das koranische Urbild der himmlischen Gärten gab den Anstoß für viele Umsetzungsversuche bei der Anlage von Moscheen, Palästen und Gärten und nimmt in der islamischen Raumvorstellung eine ähnlich grundlegende Bedeutung ein wie das Bild des himmlischen Jerusalem in der christlichen Architektur. Jedes war auf seine Art prägend für die Gestaltung des irdischen Lebensrahmens: Im christlichen Mittelalter verkörperte die Kathedrale die überzeitliche Himmelsstadt, die im Herzen der irdischen Stadt aufgerichtet wurde. Im islamischen Bereich war das Sakrale nicht monumental in einem Punkt verdichtet, aber dafür allgegenwärtig: Durch Brunnen, Innenhöfe und geschlossene Innengärten, die in das Stadtgefüge eingelassen wurden, war es überall anwesend, und außerdem konnte es über die rituelle Reinigung und durch die Ausrichtung nach Mekka und durch die koranische Rezitation an jedem beliebigen Ort berufen und erfahren werden.

In diesem Sinne zeigt das islamische Raumdenken ein sehr viel stärkeres Nebeneinander von Weihe und Alltag, von zeitlicher und zeitloser Dimension und kennt keine

absoluten Scheidungen zwischen «sakralen» und «profanen» Bereichen. Beide Sphären waren eng ineinander verschränkt, und nicht umsonst bestand eine Symbiose von Handel und Gebet, die schon am Wallfahrtsort Mekka vorgegeben war und sich später in der Struktur jeder islamischen Stadt wiederholen sollte. Gerade die enge Verbindung zwischen beiden im gleichen Raumkörper eingeschlossenen Zonen machte aber auch genaue Differenzierungen notwendig, wollte man unerwünschte Vermischungen vermeiden. Deshalb haben es die islamischen Lebensgewohnheiten mit sich gebracht, daß der Raum qualitativ strukturiert und nach Kriterien der «Reinheit» unterteilt ist: Es wird streng unterschieden zwischen Durchgangsräumen, wo eine Vermischung der Sphären zulässig ist, und den vom Verkehr abgehobenen ruhenden Räumen, wo sich der Status der Unberührtheit und der ursprünglichen Reinheit aufrechterhalten ließ. Zu den Durchgangsräumen zählen vor allem die Gassen und die Märkte, in denen auch in der baulichen Anlage ein für europäische Begriffe unzulässiges Maß an Unordnung und Nachlässigkeit geduldet wird. Zu den davon abgehobenen, dem Zeitlosen zugewandten Räumen zählen die Moschee und das Wohnhaus. In beiden Fällen sorgen besondere architektonische Anordnungen dafür, daß jeweils ein in sich geschlossenes, von der Alltagswelt abgekehrtes Universum entsteht, das sich durch bestimmte geometrisch-formale Qualitäten auszeichnet und durch ausgeklügelte räumliche und rituale Vorkehrungen geschützt wird. Dazu gehören etwa bei der Moschee die Übergänge von Tor und Schwelle, die das Ablegen des Schuhwerks und gegebenenfalls auch die rituelle Waschung voraussetzten. Beim Wohnhaus sind es die uneinsehbare Außenmauer, der oft verwinkelte Zugangsweg mit mehreren Tordurchgängen und Schwellen sowie bestimmte Eintrittszeremonien, welche den abgeschiedenen Charakter des Innenraums schützen.

Auch innerhalb des Hauses selbst besteht meist ein differenziertes System von Ausgrenzungen, das wiederum darauf abzielt, ruhende Räume von der Zirkulationsfläche abzusondern und geschützte Raumbuchten zu schaffen, die verschiedene Grade von Intimität innerhalb des häuslichen Bereiches (und besonders der weiblichen Wirkungszonen) erlauben. Diese ruhenden Räume sind durch volle, so wenig wie möglich durchbrochene Wandflächen definiert, die dem Bewohner Rückendeckung gewähren und das Gefühl einer bergenden Hohlform schaffen. Dabei wird die Bodenfläche so frei wie möglich gehalten und nur mit Teppichen und Kissen belegt, was ganz der traditionellen muslimischen Lebensgewohnheit entspricht: Die Vorliebe für die kniende, hockende oder auf dem Boden lagernde Körperstellung hängt zusammen mit dem täglich mehrmals wiederholten Bewegungsablauf des Gebets, das auch in den Wohnräumen stattfindet und entsprechende freie Flächen verlangt. Der Übergang aus dem Gebet in die Meditation oder die Konversation ist dabei fließend und verlangt keinen Wechsel der räumlichen Einrichtung.

Die besondere Vorstellungswelt der islamischen Raumordnung beruht also auf einem System von Ausschlüssen, das fortlaufend kleinere Kammern innerhalb von größeren Räumen herstellt und geschützte «Innenwelten» aus der undifferenzierten «Außenwelt» auszusondern sucht. Dies geschieht innerhalb eines in sich zusammenhängenden komplexen Raumgebildes, in dem das «Heilige» nicht konzentriert auftritt, sondern auf eine Vielzahl kleinerer Brennpunkte verteilt ist. Zwischen den einzelnen Kammern des städtischen Gefüges bewegt sich ein anpassungsfähiges Geflecht von Durchgangszonen, wo sich die verschiedenen Ströme vermischen können, das aber wieder begrenzt und



kanalisiert ist durch Schwellen und Torbezirke, die den rituellen Charakter des Übergangs zwischen den eingefassten ruhenden Bereichen der Stadt vermitteln.

Die Grundlage für dieses besondere Denk- und Verhaltenssystem, dem wir in konkreter Weise in den späteren Abschnitten dieses Buches nachgehen werden, liegt im islamischen Konzept des «Hurm», einer Wortwurzel von schillernder Bedeutung, die in vielfachen Ableitungen und Zusammenhängen auftaucht. Es bezeichnet das Heilige selbst im Sinne des «Harâm», das für das Gotteshaus in Mekka benützt wird; es meint aber auch Dinge und Erscheinungen, die geheiligt und einem besonderen Schutz unterstellt sind, wie die mit ritueller Reinheit ausgestatteten Bezirke der Moschee oder die private Sphäre der Familie und des Hauses, insbesondere sein weibliches «Innenleben». In übertragenem Sinne bezieht es sich jedoch auf Dinge, die unberührbar oder unzugänglich, also verboten sind, entweder weil sie der Benutzung anderer entzogen oder weil sie unrein oder verwerflich sind und damit das Gegenteil des Heiligen repräsentieren. So ist der mit diesem Begriff verbundene Fächer von Bedeutungen entscheidend geworden für die qualitative Prägung verschiedener durch die Gemeinschaft und den einzelnen benutzter Räume und hat das räumliche Verhalten und die innere Gliederung der Stadt maßgeblich beeinflusst, insbesondere die Unterscheidung zwischen weiblichem und männlichem wie jene zwischen privatem und öffentlichem Raum, auf die noch zurückzukommen sein wird.

### *Die Lebensform als inneres Gerüst der islamischen Kultur*

Von seinen ersten Anfängen an war der Islam nicht nur eine religiöse Idee, sondern hatte auch eine ideale Gesellschaftsform zum Inhalt, innerhalb derer die spirituellen Ziele verwirklicht werden konnten. Nach dem Tode Muhammads und der Ausdehnung der islamischen Staatsgründung setzte allmählich der Wandel vom prophetisch gelenkten Idealstaat zu einem nach machtpolitischen Grundsätzen geführten Imperium ein. Dieser Prozeß ging Hand in Hand mit der Assimilation und Umgestaltung der in den eroberten Gebieten des Vorderen Orients vorgefundenen Kultur – ein Prozeß, der seit dem 8./9. Jahrhundert zur Ausbildung der materiellen islamischen Kultur führte.

Der Übergang von der prophetischen Gründung zu einem nach profanen Machtgrundsätzen konstituierten Staatswesen zog mannigfache Abweichungen vom ursprünglichen Idealstaat nach sich und führte schließlich auch zum Zerfall des Imperiums in vereinzelte und rivalisierende Herrschaftsbereiche. Dennoch gab es etwas, das jenseits aller politischen Zersplitterung die Idee einer *islamischen* Gemeinschaft am Leben hielt und zu verwirklichen half, nämlich die auf den «fünf Pfeilern des Glaubens» und auf dem Vorbild der prophetischen «Sunna» («Lebensgewohnheiten») beruhende Lebensführung. Daß diese sozusagen allgemeinverbindlich wurde und schließlich normativen Charakter für das individuelle und gesellschaftliche Leben annahm, lag vor allem daran, daß sie ganz in der islamischen Rechtsordnung («Schari'a») aufging, die überall im muslimischen Herrschaftsbereich bis zum Beginn der Moderne (und mancherorts bis heute) Geltung hatte, unabhängig vom jeweils an der Macht stehenden Herrscherhaus.

Die islamische Rechtsordnung entstand seit Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr. in eigentlicher Abwehr gegen das Rechtswesen römischer Prägung, das in den eroberten



Provinzen nachlebte und durch die Übernahme der bestehenden Verwaltungsstrukturen mit zur Verfügung stand. Eine Trennung von weltlichem und religiösem Bereich, wie sie das römische Recht voraussetzte und wie sie später die christlichen Reiche Europas verwirklichten (gemäß dem Christuswort, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei), war nicht im Sinne des Islam. Seine besondere Rechtsordnung entstand deshalb durch bewußten Rückgriff auf die koranischen Anweisungen und die Lebensgewohnheiten des Propheten und seiner Gefährten. Die Berichte darüber waren in den «Hadīth» enthalten, die seit der islamischen Frühzeit mit Eifer in Umlauf gebracht und gegen Ende des 9. Jahrhunderts in mehreren Sammelwerken niedergelegt wurden.<sup>12</sup> Bedeutsamer als die Frage nach der Authentizität mancher dieser Aussprüche – ein Problem, das Generationen westlicher und östlicher Gelehrter beschäftigt hat – ist die Feststellung ihrer Wirkung innerhalb der islamischen Rechtsordnung: Sie gaben neben Verhaltensmustern auch Vergleichsmaßstäbe für die Beurteilung von Streitfällen, die auf bekannte Situationen bezogen werden konnten.

So bildete sich das islamische Recht weniger auf Grund abstrakter Normen als konkreter Situationen aus, für welche die stichhaltigen Vorbilder und Entscheidungsgrundlagen im Leben jener Urgemeinschaft von Medina gesucht wurden, auf die sich auch schon viele der koranischen Anweisungen bezogen. In Fällen, in denen aus den beiden primären Quellen der Rechtsordnung, das heißt dem Koran und der Sunna, kein Aufschluß zu gewinnen war, wurden in der Entstehungsphase der islamischen Rechtswissenschaft («Fiqh») im 8./9. Jahrhundert n. Chr. zwei zusätzliche Möglichkeiten der Rechtsschöpfung anerkannt: der Analogieschluß, der sich auf Interpretation vergleichbarer Fälle stützt, sowie der Konsensus, das heißt die Übereinstimmung der Schriftgelehrten als Treuhänder des Glaubens (die Zulassung des Konsensus beruhte auf einem Wort des Propheten, wonach seine Gemeinde nie Einstimmigkeit im Fall eines Irrtums erzielen würde).

Die Gebote des Korans waren unantastbar, doch entsprechend dem Spielraum in der Anwendung der beiden sekundären Quellen der Rechtsschöpfung ergaben sich im sunnitischen Bereich des Islam vier orthodoxe Rechtsschulen, die sich auf die entsprechenden Werke der Scheichs Abû Hanîfa, Mâlik, Schâfi'î und Ibn Hanbal beriefen. Verbindlich wurden sie durch die Gefolgschaft, die ihnen aus den Kreisen der Rechtsgelehrten erwuchs, und vor allem weil das Tor zur individuellen Rechtsschöpfung, das «Bâb al-Idschtihâd», im 11. Jahrhundert geschlossen wurde, als sich die vier Doktrinen in aller Ausführlichkeit konstituiert hatten. Dadurch waren den Gelehrten feststehende Rechtskompendien gegeben, und ihre Auslegungen hatten sich mehr diesen Sekundärwerken zuzuwenden.

Der Art seiner Quellen und seines Aufbaus nach ist das islamische Rechtswesen nur schwer mit dem modernen europäischen Recht zu vergleichen, das sich auf der spätrömischen Grundlage gebildet hat. Wie J. Schacht es ausdrückt, liegt der wesentliche Unterschied darin, daß es «im römischen Recht die wachsende Bedeutung des Handelswesens war, das nach der Schaffung entsprechender legaler Formen und Instrumente rief, während es im islamischen Bereich der Glaubenseifer einer wachsenden islamischen Gemeinde war, die nach der Anwendung religiöser (das heißt gottgegebener) Normen auf alle Fragen des Verhaltens verlangte».

In diesem Sinne ist auch der andersartige Aufbau des islamischen Rechts zu deuten,

wie er sich in den maßgebenden Werken des Fiqh zeigt: Das oberste Anliegen ist weder die Ausarbeitung strenger formaler Konzepte noch die Errichtung eines abstrakten rationalen Systems, dessen absoluten Kategorien sich die Gegebenheiten unterzuordnen hätten; vielmehr geht das Bestreben dahin, den Einzelfall in seinem Lebenszusammenhang zu belassen und das gedankliche Werkzeug des Rechts abzustufen und so zu verfeinern, daß es den jeweiligen konkreten Voraussetzungen und Bedingungen gerecht zu werden und Harmonie im Lebenskörper der Gemeinschaft herzustellen vermag. So ist zum Beispiel der Arme berechtigt, sich herrenloses Gut anzueignen, während dem Reichen nur gestattet ist, es als wohlthätige Gabe zu verschenken, wobei ihm diese, da er auch Verwandte damit beschenken kann, nicht als volles Almosen zugute gehalten wird. Immer werden die Absichten des Individuums und die äußeren Umstände miterwogen.

Einen deutlichen Begriff dieser Differenzierung vermitteln auch die fünf grundlegenden Qualifikationen des islamischen Rechts, die in ihren Abstufungen gleichsam die Überbrückung des antithetischen Denkens herstellen. Es sind dies folgende Gattungen: Befohlenes (wer es im richtigen Sinne tut, wird im Jenseits dafür belohnt, wer es unterläßt, wird vielleicht schon auf Erden, bestimmt aber im Jenseits bestraft); Empfohlenes (wer es tut, wird belohnt, wer es unterläßt, wird nicht bestraft); Erlaubtes (wer es tut oder unterläßt, wird weder belohnt noch bestraft); Verwerfliches (wer es tut, wird nicht bestraft, wer es unterläßt, wird belohnt); Verbotenes (wer es tut, wird bestraft, wer es unterläßt, wird belohnt).

Lohn und Strafe, die diesen Stufungen von Recht und Unrecht entsprechen, waren grundsätzlich im Hinblick auf das jenseitige Wohl des Menschen abgestimmt, und irdische Rechtsprechung und Gerichtsbarkeit waren nur ein vorläufiger Ersatz dafür. Sie hatten auch nur im offenen Konfliktfall einzutreten, wenn einem einzelnen oder der Gemeinschaft ein Schaden zugefügt wurde, doch galt allgemein der Grundsatz, daß keiner den anderen bespitzeln solle, daß der Schutz der privaten Sphäre Vorrang genieße und daß jeder ohnehin seine eigene Abrechnung mit Gott habe. Denn Allah allein ist der wahrhaft Wissende, der ergründende, strafende und verzeihende Richter des Menschen.<sup>13</sup>

Obwohl es in seiner endgültigen Ausgestaltung doktrinaire Züge annahm und wegen seiner religiösen Quellen unveränderlich bleiben mußte, hatte das islamische Rechtswesen zwei große Vorzüge: Zum einen besaß es für die Gläubigen eine unangefochtene Legitimation, eine Verbindlichkeit, die kein willkürliches Menschenwerk besitzen kann und die Jahrhunderte überdauerte. Diese Konstanz erst ermöglichte das allmähliche Wachsen einer festen kulturellen Tradition, die ihrerseits als Matrix wirken konnte. Zum anderen war das islamische Rechtswesen nicht nur ein von außen auferlegtes Instrument zur Regelung von Konflikten, sondern ein integraler Teil der Lebensgestaltung selbst: Innig verbunden mit einem ganzen Korpus von kanonischen Lebensformen, Verhaltensweisen und sozialen Konventionen, die in rituellem Sinne befolgt wurden, ebnete es die *«Schari'a»*, das heißt die breite Straße, die den Gläubigen das diesseitige und das jenseitige Heil verbürgte. Dadurch, daß das Rechtswesen vom Individuum in seinen alltäglichen Handlungen verinnerlicht wurde, verfügte die Gesellschaft über interne Regelungsprozesse, die viele Konflikte von vornherein ausschlossen.<sup>14</sup> So konnte die muslimische Gemeinschaft, solange sie der eigenen Tradition treu blieb, ohne die aufwendigen staatlichen Institutionen auskommen, die das sehr viel komplexere und weniger homogene soziale Leben der Gegenwart bestimmen.

Entscheidend in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß mit einer solchen inneren Regelung des Lebensflusses auch eine implizite, aber deshalb nicht weniger starke Definition des architektonischen Lebensrahmens stattfand. Dies geschah weder über formale Normen im Sinne von expliziten Baugesetzen noch durch institutionelle Planung oder bürokratische Überwachung, sondern durch die Wechselwirkung zwischen feststehenden menschlichen Verhaltensformen und der baulichen Schale, die sich über diese Lebensvorgänge spannte. Zu den sozialen Konventionen, die sich in der räumlichen Ordnung auswirkten, gehören zum Beispiel die bereits genannten Regeln der rituellen Reinheit, der Schutz der häuslichen Sphäre, die Pflichten der Nachbarschaft, die Marktaufsicht, private Durchgangs- und Nutzungsrechte im öffentlichen Raum sowie viele verbindliche Regeln des guten Benehmens, die den zwischenmenschlichen Verkehr steuerten. Die Konstanz dieser sozialen Traditionen hat auch das Entstehen von baulichen Traditionen begünstigt, die wir als typisch islamisch bezeichnen müssen. Das Typische beruht dabei nicht nur auf bestimmten architektonischen Elementen, sondern vor allem auf feststehenden Denk- und Verhaltensweisen, die sich in einer rituellen, fast liturgischen Abwicklung des Alltagslebens niedergeschlagen haben. Die räumliche Umsetzung dieser geregelten Lebensführung hat den Baugestalten einen bestimmten Charakter aufgeprägt, der, ohne formal absolut determiniert zu sein, dennoch die innere Einheit der islamischen Architektur bewirkt hat.

# Leben zwischen Wüste und Oase

## *Stadt und Landschaft in der islamischen Kulturgeschichte*

Neben den religiösen Konzepten und den modellhaften Verhaltensformen der Urgemeinschaft waren es vor allem bestimmte kulturgeographische Gegebenheiten, welche den Charakter der muslimischen Architektur und ihrer Raumordnungen mitbestimmt haben. Es ist oft festgestellt worden, daß der Ausdehnungsbereich des Islam im großen und ganzen mit dem ariden und subariden geographischen Gürtel zusammenfällt, der sich von Nordafrika über den mittleren Osten bis nach Zentralasien erstreckt. Die Wüstenrandgebiete waren von kriegesischen Nomadenstämmen beherrscht, die sich ihre Weidegebiete streitig machten, während die eingestreuten fruchtbaren Bereiche entlang den großen Flüssen wie Euphrat und Tigris über eine lange Tradition der Sesshaftigkeit verfügten, die auf dem Ackerbau und einer ausgeklügelten Bewässerung beruhte und die Entstehung von festen Handelsplätzen förderte. In den fruchtbaren Bereichen und in den Oasen bestanden auch städtische Ansiedlungen, die ein jahrtausendealtes kulturelles Erbe aufwiesen, das von den Sumerern über die Babylonier bis zu den Griechen, Römern, Sassaniden und Byzantinern reichte.

Die Lage dieses Landgürtels zwischen den Zentren der europäischen und der fernöstlichen Kulturen war von großer strategischer Bedeutung für den West-Ost-Handel, der schon in spätantiker Zeit beachtliche Ausmaße angenommen hatte und während des Mittelalters noch an Bedeutung zunehmen sollte, bis er im Zeitalter des Kolonialismus von den europäischen Handelsflotten monopolisiert wurde. Zur Zeit des Propheten war die arabische Halbinsel bereits in dieses weitgespannte System des Karawanenhandels einbezogen, denn Weihrauch und Gewürze aus Südarabien waren gesuchte Handelswaren in den Mittelmeerländern und wurden durch die tektonischen Senken des Hedschâz, an denen die Oasen von Mekka und Medina lagen, nach Syrien transportiert. Dieser Weg gewann im 5./6. Jahrhundert n. Chr. noch an Bedeutung, weil die Sassaniden den direkten Handel zwischen Byzanz und Ostasien unterbrochen hatten, was eine Umleitung über das Rote Meer und die Karawanenstraßen des Hedschâz nötig machte.

Als der Prophet in Erscheinung trat, hatte in Mekka eine neue wirtschaftliche Blütezeit begonnen, da sich die dortigen Karawanenunternehmer weitgehend des südarabischen Handels bemächtigt hatten, indem sie ihre Allianzen mit den räuberischen Nomadenstämmen spielen ließen. Die arabischen Nomaden waren wehrhafte, weiträumig wandernde Kamelzüchter, die große Territorien der Wüste unter Kontrolle hielten. Sie verfochten ein patriarchalisch geprägtes Sippen- und Clandanken mit unbedingter Solidarität, Blutrache und männlichem Ehrenkodex und kannten neben der Blutsverwandtschaft auch ein Klientelsystem von angenommenen «Schutzbefohlenen». Ihre kulturellen Traditionen lagen in der Sprache und der Dichtung, die sie reinzuhalten und





8. Dorf und bewässerte Felder am Saum der Wüste im marokkanischen Süden

ständig zu verfeinern wußten, was dem Arabischen seine außergewöhnlichen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten verlieh.<sup>1</sup>

Wenn sich die Verhältnisse von Mekka und Medina auch sicher nicht mit jenen der großen Kulturstädte des Byzantinischen Reiches messen konnten, waren sesshaftes Leben und städtische Kultur den Arabern doch keineswegs fremd, zumal sie ja auch durch die Karawanenzüge mit den damaligen Zentren der städtischen Zivilisation in Berührung gekommen waren. Bereits in vorislamischer Zeit hatten sich verschiedene arabische Stämme im fruchtbaren Halbmond niedergelassen und dort neue Königreiche und Städte gegründet, wie etwa die Lachmiden in Hîra. Dazu ist an Städte wie Palmyra und das nabatäische Petra zu erinnern, die in spätrömischer Zeit eine nicht unbedeutende kulturelle Blüte als Umschlagplätze des Karawanenhandels entwickelten. Auch Südarabien, das Gebiet des heutigen Yemen, kannte unter den Sabäern und Himyariten eine hochstehende sesshafte Kultur mit teilweise monumentalen Bauten, wie die ausgegrabenen Tempel und der Staudamm von Marib beweisen oder die bereits in der Frühzeit nachgewiesenen Turmhäuser der «Arabia Felix», deren Nachfolger heute noch in San'a und dem Wadi Hadramaut zu bewundern sind.<sup>2</sup>

Die Infiltration des fruchtbaren Halbmondes durch nomadische Stämme, die sich dort urbanisierten, hat eine lange Geschichte, von der die arabische Wanderung und die Islamisierung des Vorderen Orients nur die letzte Etappe war – oder die vorletzte, wenn man das Eindringen der turkstämmigen Völker in das islamische Reich mit einbezieht. Die Einfälle ins Fruchtland kamen nicht nur von Süden, sondern vor allem aus Nordosten, durch die innerasiatischen Steppenvölker, die mehrere Wanderungswellen in den Iran und die Ebenen Mesopotamiens ergossen und dabei vielfältige neue kulturelle

Konstellationen erzeugten. Aus assyrischen Verwaltungsdokumenten wissen wir, daß im 9. Jahrhundert v. Chr. die Meder und Perser, zusammen mit anderen indogermanischen Stämmen, im persischen Hochland eindringen. Dies war die Vorstufe zur Entstehung des achämenidischen Großreiches, das von Kleinasien bis Indien reichte und im Süden bis nach Ägypten und in den Yemen vordrang. Nach dem Zerfall dieses Reiches und der Eroberung durch Alexander den Großen und seine Nachfolger kam mit den Parthern ein neuer Schub von Steppenvölkern, wohl skythischen Ursprungs, der im 2. Jahrhundert n. Chr. den hellenisierten Orient, der inzwischen unter römischer Verwaltung stand, in seine Gewalt brachte. Unter den Parthern traten eigentümliche Bau- und Dekorationsformen auf, die stark von römisch-hellenistischen Mustern abwichen und unter der Dynastie der Sassaniden weiterentwickelt und an die islamische Kultur weitergegeben wurden.<sup>3</sup> Die Sassaniden selbst entstammten dem persischen Hochland und führten eine iranische «Renaissance» herbei, die sich an die Tradition der Achämeniden anlehnte und mit Byzanz um das Erbe der römischen Provinzen stritt, das schließlich den Arabern zufiel.

Auch das Umfeld des entstehenden Islam war von der uralten Symbiose zwischen Sesshaften und Nomaden, Kaufleuten und Kriegern geprägt. Die rasche Ausdehnung des jungen, unter dem Banner der neuen Religion geeinten arabischen Reiches – eine Expansion, die sich der Prophet in diesem Ausmaß kaum vorgestellt haben konnte – war nur dank dem Zusammenwirken beider Elemente möglich, wobei die nomadischen Stämme die kriegerische Stoßkraft stellten, während die Schicht der städtischen Kaufleute ihr Organisationstalent einbrachte. Beides zusammengeführt und die Stämme unter sich ausgesöhnt zu haben, war die große staatsmännische Leistung Muhammads.

Es ist bemerkt worden, daß diese Expansion unter dem Druck des Bevölkerungsüberschusses der nomadischen Bevölkerung stattfand. Denn die harten Lebensbedingungen der Wüste brachten einen außerordentlich resistenten Menschenschlag hervor, der sich rasch vermehrte und deshalb immer wieder Druck auf die kultivierten Gebiete ausübte. Die führenden sesshaften Araberfamilien von Mekka und Medina, die selbst dem beduinischen Umkreis entwachsen waren, mußten wohl um den Bestand ihrer sesshaften Kultur fürchten, wenn sie den Nomadenstämmen nicht den natürlichen Weg der Expansion nach Norden wiesen. Einzigartig war die Gunst des welthistorischen Augenblicks, denn die einigende Tat des Propheten fand zu einem Zeitpunkt statt, als das Byzantinische und das sassanidische Reich solche Schwächeerscheinungen aufwiesen, daß eine Eroberung Syriens, Ägyptens und des Zweistromlandes ohne großen Widerstand vonstatten gehen konnte. Das primäre Motiv dieser Eroberung war nicht die religiöse Bekehrung, sondern die Suche nach Land und der Wunsch, die Energien der frisch geeinten Stämme auf ein auswärtiges Ziel zu lenken, das sie zur Ruhe kommen lassen würde.

Zwar entwickelte sich der Islam im Spannungsfeld zwischen Sesshaften und Nomaden, doch war er im Grunde mehr auf das urbane als auf das ländliche Leben zugeschnitten. Seine sozialen Implikationen begünstigten von Anfang an die städtische Gemeinschaft, und die Begabung der Araber für den Handel konnte sich im städtischen Milieu bestens entfalten. So fand auch die allmähliche Islamisierung der neuerobernten Gebiete vor allem in den Schmelztiegeln der Städte statt, die den besten Nährboden für eine neuentstehende islamische Kultur abgaben, und strahlte von dort auf die ländlichen

Gebiete aus. Bei der späteren Ausbreitung des Islam spielte auch die Bekehrung mancher Nomadenstämme an den Grenzen des Reiches eine Rolle; sie wurde durch vereinzelt Gottesmänner eingeleitet, die religiöse «Stützpunkte» im Niemandsland aufbauten. Dies förderte letzten Endes wiederum die Urbanisierung, auch wenn die neu islamisierten Stämme oft gewaltsam ins Gebiet der großen Städte eindrangen.

Im Gegensatz zu vielen anderen nomadischen Völkerwanderungen hat die arabische Eroberung, nach einer kurzen Phase der Anpassung und der Neuorientierung, sehr schnell zu einer neuen Blüte der Stadt rund um das Mittelmeer geführt. Der sich ausdehnende Fernhandel war entscheidend am urbanen Aufschwung des Islam beteiligt und diente seinerseits der Propagierung des islamischen Glaubens in Gebieten, die weit über den eigentlichen islamischen Herrschaftsbereich hinausgriffen.<sup>4</sup> Zugleich mit der wirtschaftlichen Blüte setzte ein sehr reger intellektueller Austausch ein, der in der Resorption und Verarbeitung des antiken Bildungsgutes durch die Araber mündete – vor allem was die Philosophie und die Wissenschaften betraf. Die christlichen «Schutzbefohlenen», die in den ersten Jahrhunderten aus eigenem Willen zum Islam übertraten, sowie die jüdische Intelligenz trugen das ihre dazu bei. So wurden Städte wie Damaskus, Bagdad, Córdoba schon zwei bis drei Jahrhunderte nach der arabischen Eroberung zu großen kulturellen Metropolen, die das mittelalterliche Europa in Erstaunen versetzten und direkt oder indirekt Wesentliches zum Wiedererwachen der städtischen Kultur in Europa beitrugen, die freilich auf anderen politischen und sozialen Grundlagen aufzubauen hatte.<sup>5</sup>

Während die städtische Kultur in vielen Teilen des früheren Herrschaftsbereiches des Römischen Reiches neue Impulse durch den Islam erfuhr, war dies nicht in gleichem Maße der Fall für die landwirtschaftliche Domäne. So ist etwa Nordafrika, das unter den Römern die Kornkammer des Reiches war, in dieser Hinsicht stark vernachlässigt worden. Der Bauer stand in der sozialen Hierarchie der islamischen Gesellschaft an unterster Stelle und war weniger geachtet als etwa der städtische Handwerker oder der Kaufmann. Die Landwirtschaft blieb auf das für die Erhaltung des städtischen Lebens notwendige Maß beschränkt und bewegte sich im Raum der Oasen und der leicht zu bewässernden Landstriche am Fuße der Gebirge sowie im unmittelbaren Umkreis der Städte, die meist über Nutzgärten innerhalb der Mauern verfügten. Doch gab es kaum Ansätze zu einer großangelegten Urbarmachung brachliegender Felder im Sinne der römischen und später der europäischen kolonialen Wirtschaft. Dies war vielerorts auch eine natürliche Folge des heißen und trockenen Klimas, das nur kurze saisonale Regenfälle kannte und deshalb besondere Anstrengungen zur Bewirtschaftung erforderte, die durch einfallende Nomaden wieder zunichte gemacht werden konnten.<sup>6</sup>

Weite Räume innerhalb der islamischen Reiche blieben deshalb ohne intensive Bewirtschaftung und wurden zum Territorium von Viehzüchtern und Nomaden, die dort ihre Weideplätze fanden. Die Oasen waren gewissermaßen die Inseln, und die Städte waren die Häfen innerhalb dieses Meeres von Steppe und Wüste. Die Besiedlung beschränkte sich auf solche durch Karawanenstraßen verbundene Punkte, die einen Anreiz zur Sesshaftigkeit boten und die Niederlassung der schweifenden Nomaden förderten. Dieser Vorgang war ein kontinuierlicher Prozeß innerhalb der islamischen Geschichte, und immer dienten die vorhandenen städtischen Kerne als Anziehungspunkte, an die sich vom Rand her weitere Schichten von Zugewanderten ansetzten.





9. Flußtal des Dra (Marokko), mit abgezweigtem Bewässerungskanal

Die Karawanenstraßen glichen freilich nicht den gepflasterten Heerstraßen des Römischen Reiches: Das Kamel ersetzte den Wagen als Transportmittel, was den Straßenbau überflüssig machte. Dennoch gab es feststehende Routen, die durch gewisse bauliche Vorkehrungen nutzbar gemacht und gesichert wurden. Dazu gehörten die Fassung von Trinkwasserbrunnen und der Bau von Festungen und Karawansereien, die den Reisenden Schutz vor Überfällen und gegen die extremen Witterungsbedingungen boten, denn kalte Winternächte wechselten mit sengenden Sommertagen, und periodisch überzogen Sandstürme das Land. Solche Werke gehörten zu den verdienstvollen Stiftungen großer Herrscher und unterhielten jene Keime der Sesshaftigkeit im Niemandsland, deren die außerordentlich mobile städtische Kultur des Islam bedurfte.

Trotz der Vernachlässigung eines planvollen und raumdeckenden Ackerbaus hat die sesshafte Kultur des Islam in einzelnen Bereichen, wo sich eine künstliche Bewässerung herstellen ließ, an der Peripherie der Städte wie innerhalb der Mauern üppige Gartenlandschaften hervorgebracht. Die im Koran als Zeichen göttlicher Einwirkung so oft genannte «Belebung der toten Erde» galt ja als verdienstvolle Tat, und nicht umsonst ist das zentrale Heiligtum des Islam in Mekka mit der Quelle Zemzem verbunden. Dazu standen überall im islamischen Reich uralte einfache Bewässerungsmethoden zur Verfügung, wie Ziehbrunnen zur Förderung des Grundwassers, Ableitung natürlicher Flußläufe am Fuß der Gebirge, durch Wasserkraft oder durch Tiere angetriebene Schöpfräder, sowie Kanäle und verzweigte Bewässerungsleitungen zur Nutzung des natürlichen oder künstlich geschaffenen Gefälles. Alle diese Techniken waren im Raum der islami-



10. Bewässerte Pflanzgärten im Saoura-Tal (Algerien)



11. Schöpfvorrichtung und Speicherbecken zur Bewässerung der Oase von Diriya (Saudi Arabien)



schen Welt von alters her eine Lebensnotwendigkeit. Sie waren bereits von den alten Ägyptern und den mesopotamischen Kulturen genutzt und unter den Römern weiterentwickelt worden. Unter islamischer Herrschaft wurden sie übernommen, weitergetragen und oft zu neuer Blüte gebracht: Viele alte Wasserverteilungssysteme der Wüstenrandbewohner sind bis heute in den Gegenden der Sahara und im arabischen Hochland des Nadschd und des Nadschrân in Gebrauch geblieben. In Andalusien, wo das Gebirgswasser der Sierra Nevada zur Verfügung stand, ist eine neue Gartenkultur innerhalb und außerhalb der Städte aufgeblüht, deren Reste wir heute noch in der Alhambra bewundern können. Palmenwälder und Orangenhaine wurden angelegt (oft in durchmischten Pflanzungen wie an den Ufern des Tigris), und der geographische Ausdehnungsbereich des Islam erlaubte es, viele Fruchtbäume und Zierpflanzen aus dem fernen Asien im Westen anzusiedeln – was schließlich Europa zugute kam. Berühmt waren auch die Gärten von Samarkand, wo sich unter den Timuriden eine von persischen Mustern inspirierte Gartenkultur entwickeln sollte, die im 16. Jahrhundert n. Chr. von den Moghulen bis nach Indien getragen wurde.

Aber diese Bewässerungstechniken wurden nicht nur für Landwirtschaft und Gärten benutzt, sondern auch zur Speisung der städtischen Haushalte, der öffentlichen Brunnen, der Bäder und Moscheen, und zum Betrieb von Mühlen und anderen gewerblichen Betrieben wie Gerbereien und Färbereien. Das vor-islamische Damaskus, eines der ersten Ziele der arabischen Expansion, war eine typische Oasenstadt, die in der von den Kanälen des Barada-Flusses gespeisten Zone von Gärten und Plantagen lag. Die antiken Kanäle, die die Oase bewässerten, setzten sich im Inneren der Stadt fort und wurden in



12. Industriell genutzte Bewässerungswege im Inneren der Stadt Fes



islamischer Zeit ausgebaut. Die marokkanische Stadt Fez, im 8. Jahrhundert n. Chr. durch einen omayyadischen Prinzen gegründet, ist ein anderes Musterbeispiel für die Bedeutung der Bewässerung: Die Stadt wurde entgegen allen strategischen Regeln in einer Mulde gegründet, die über viele Quellen verfügte und zudem durch einen vom oberen Plateau her einströmenden Fluß bewässert werden konnte. Parallel zur Ausdehnung des besiedelten Gebietes ist im Laufe der Jahrhunderte ein vielfach verzweigtes Kanalsystem für Frischwasserzufuhr ausgebaut worden, ergänzt durch ein System zur Ableitung von Schmutzwasser, das sich in einen zweiten Fluß ergoß, der die Senke der Mulde entwässert. Das Leitungssystem speiste auch jedes einzelne Wohnhaus nach einem genau bemessenen Verteiler, der auf einer gemeinsamen Zuleitung für mehrere Häuser und einem Überlauf beruhte, wobei die zugeteilte Wassermenge durch den Durchmesser der individuellen Rohre bestimmt wurde. Das Vorbild für dieses ausgeklügelte Bewässerungssystem liegt in den Oasensiedlungen der Sahara, wo das Wasser der Kanäle durch kammartige Filter mit genau bemessenen Öffnungen verteilt wird. Bau und Unterhalt dieses hydraulischen Systems, das untergründig die ganze Stadtstruktur mitbestimmte, waren immer einer Zunft von saharischen Handwerkern anvertraut.

In Marrakesch, das in einer flachen Oase liegt, wurde die Wasserversorgung durch unterirdische Kanäle (Qattâra) sichergestellt, die das zwischen geologischen Schichten anfallende Grundwasser kanalisieren und der Stadt zuführen. Die unterirdischen Kanäle



13. Unter und zwischen den Häusern von Fez durchfließende Bewässerungsadern, die Innenhöfe, Brunnen und Küchen speisen



14. Verteilerkamm für gestautes Wasser in der Oase von Timimoun (Algerien)



15. Künstlich zu Bewässerungszwecken gestauter See und angegliedertes Lustschloß der «Menara», außerhalb von Marrakesch





16. Stauwehr und Brücke (um 1600) in Isfahan, mit Waschplätzen und Pavillons zum Lustwandeln

sind durch vertikale Einstiegsschächte zugänglich, die dem Bau und dem Unterhalt dienen. Auch hier war wieder eine besondere Handwerkerzunft aus der Sahara für die Instandhaltung verantwortlich. Ein ähnliches unterirdisches Kanalsystem (Qanât) ist auch in der iranischen Hochebene gebräuchlich, und es wird vermutet, daß es bereits zur Zeit der Achämeniden bestand.

Was uns aus heutiger Sicht an den urtümlichen Bewässerungssystemen der islamischen Welt beeindrucken kann, ist weniger die technische Leistung als die ökologische Ausgewogenheit und soziale Harmonie, die im Umgang mit den knappen natürlichen Wasservorräten erreicht wurde. Die bepflanzten und bewässerten Innenhöfe schufen eine Kompensation für den Verlust des urbanisierten Bodens und ließen die Oase im Inneren der Stadt aufblühen. Dazu ermöglichten sie ein geschütztes Mikroklima innerhalb des Hauses, das einen natürlichen Ausgleich zu den harten Umweltbedingungen bot. Aber die größte Bewunderung verdient die Tatsache, daß es der islamischen Architektur gelang, die lebensnotwendigen Bewässerungsvorrichtungen in ein ästhetisches Erlebnis zu verwandeln, wobei Brunnen, Gärten und Schattenlauben die Sinne erfreuten und zugleich spirituelle Bedeutungsgehalte mitschwingen ließen.



## *Der Austausch zwischen Nomaden und Sesshaften*

*«Die ganze Natur des nomadischen Daseins ist Verneinung des Bauens, das doch die Basis der städtischen Kultur gibt»  
(Ibn Chaldûn, *«Muqaddima»* II, 25).*

*«Das Nomadentum ist Grundlage und Ursprung der Städte und der sesshaften Lebensweise...»  
(Ibn Chaldûn, *«Muqaddima»* II, 3).*

Das paradoxe Verhältnis zwischen Nomaden und Sesshaften, das in den obigen Zitaten zum Ausdruck kommt, bewirkte ein unablässiges Kräftespiel innerhalb des islamischen Kulturkörpers, das sich auch zu schweren inneren Konflikten zuspitzen konnte. Die Polarität zwischen den beiden Kulturstufen ist jedoch nicht im Sinne absoluter, ein für allemal feststehender Gegensätze zu verstehen: Die Grenzlinie zwischen beiden Daseinsformen war in dauernder Bewegung begriffen, und man könnte sagen, daß es sich dabei nur um zwei verschiedene Aggregatzustände handelte, daß also die städtische Lebensform eine zerbrechliche Kristallisation einer im Nomadentum noch schwebenden, aber bereits vorgezeichneten Struktur sei. In der Auseinandersetzung zwischen beiden fielen die Inseln sesshafter Kultur oft der Brandung nomadischer Wellen zum Opfer, konnten sich aber auch erneuern auf Grund der frisch eingeströmten Kräfte.

Keiner hat das deutlicher gesehen als Ibn Chaldûn, der große maghrebische Historiker und Kulturphilosoph des 14. Jahrhunderts n. Chr. Er hat das Kräftespiel zwischen Sesshaften und Nomaden als ein Grundmuster des islamischen Kulturverlaufs beschrieben, das sich in mannigfachen Variationen dauernd wiederholte. Gemäß seiner *«Muqaddima»* (*«Einführung in die Welt der Geschichte»*) ist die Blüte der Stadt das Ziel jeglicher Kultur, denn nur in der sesshaften Lebensform kann sich Kultur durch stete Entfaltung von Kunst, Handel und Wissenschaften verwirklichen. Zugleich aber haftet der in Geborgenheit lebenden städtischen Gesellschaft ein Keim der Zersetzung an, der sich mit steigender Kulturstufe und wachsendem Reichtum immer stärker auswirkt, bis drohender Verfall nach dem Einstürzen frischer, der Ordnung und der Bindung fähiger Kräfte ruft. Diese sind, nach Ibn Chaldûn, das Gut der Wüstenbewohner: Ihre mangelnden äußeren Sicherungen verstärken die inneren Bindungen, Blutsbande und Gefolgschaftstreue, auf ein Höchstmaß. Ihr Daseinskampf – Kampf gegen die Elemente und Wettkampf der Stämme unter sich – fördert die Auslese und ermöglicht die Hierarchie, die zum Zusammenhalt der Gemeinschaft unerlässlich ist.

In der Lebensordnung des Stammes sieht Ibn Chaldûn also die gemeinschaftsbildenden Kräfte in reinster Form vorgebildet und gleichsam darauf wartend, aus der Latenz – dem geschichtslosen Meer der Wüste – herauszutreten, um sich in der Stadt eine zeitlich gebundene Verwirklichung zu schaffen. Dieser Umschlag gelingt erst dann, wenn die wilden und ungebändigten Kräfte des Nomadentums durch Annahme einer einigenden religiösen Idee ihre eigentliche Stoßkraft gewinnen, wie es zuerst mit Muhammad der Fall war und später mit anderen geistigen Führern, die den heidnischen oder nur oberflächlich islamisierten Stämmen aus den Randbezirken der islamischen Reiche die orthodoxe Lehre vermittelten.<sup>7</sup>

So ist das Beduinentum für Ibn Chaldûn nicht nur Gegenpart, sondern auch Ursprung und Voraussetzung des städtischen Lebens, denn wie ein unerschöpfliches Potential wahrt es jene Lebenskräfte, von denen die städtische Kultur zehrt, ohne sie selbst hervorbringen zu können: den reinen Glauben, die stolzen Ehrbegriffe, die sozialen Bindungen und die frische Tatkraft. Diese Werte verbrauchen sich in der verfeinerten und genußfreudigen Atmosphäre der Stadt, erliegen innerhalb von wenigen Generationen dem Gesetz der Vergänglichkeit, wenn sie einmal in den Stand der Sesshaftigkeit treten. In seinen zyklischen, oft gewalttätigen Berührungen mit der Stadt bringt das Nomadentum eine Auffrischung der Volkskräfte und die notwendige Ablösung der Herrscherdynastien mit sich: Zerstörung ausgelebter Strukturen, aber auch staatliche und geistige Erneuerung.

Das von Ibn Chaldûn in seiner ganzen Ambivalenz ausgelotete Prinzip ist vielfach an entscheidenden Punkten der islamischen Kulturgeschichte wirksam geworden und hat den zyklischen Charakter bestimmt, durch den sie sich vom europäischen Geschichtsverlauf unterscheidet. Während dieser sehr stark von einer linearen Entwicklung geprägt ist, die sich im «Fortschritt» vom frühen Mittelalter über Renaissance und Barock bis ins 19. Jahrhundert und die Gegenwart ausgedrückt hat, unterstand die islamische Welt eher der Wiederholung ähnlicher Grundgesetze unter veränderten äußeren Voraussetzungen. Die eingebaute Ambivalenz zwischen Nomaden und Sesshaften war gleichsam der Motor der inneren Kreisbewegungen, die periodenweise zu starken Umschlägen führten, über längere Zeiträume gesehen aber eine erstaunliche kulturelle Konstanz bewirkten, die von europäischen Kritikern auch oft als Erstarrung gebrandmarkt wurde.

So war es immer wieder die Islamisierung nomadischer Stämme, die den von Beduinen umlagerten städtischen Kulturen neuen Zustrom gab und umgekehrt den Bereich des Islam und der sesshaften Kultur ausdehnte. Durch diesen Austausch wurden auch kulturelle Verjüngungsprozesse eingeleitet, die freilich nicht immer gewaltlos vonstatten gingen: Da die Beduinen durch die archetypische Einfachheit und Unbedingtheit des Ur-Islam besonders angesprochen wurden, machten sie sich zu eifrigen Verfechtern der islamischen Orthodoxie und beschnitten die hybriden Auswüchse einer langen sesshaften Lebensweise. Ein solcher Zug zur Reduktion aufs Wesentliche zeigte sich oft, wenn neue, aus nomadischen Ursprüngen erwachsene Herrscherdynastien die vorgefundene städtische Kultur aufnahmen und umgestalteten, und trat besonders deutlich im Bereich der Künste hervor: Die strenge geometrische Formensprache der Steppenvölker konnte dann zu einer inneren Erneuerung degenerierter künstlerischer Ausdrucksformen führen.

Beispiele für die Unterwanderung und Erneuerung der städtischen Kultur durch ursprünglich nomadische Elemente sind zu allen Zeiten und in allen Räumen der islamischen Geschichte zu finden. Im östlichen Bereich waren es vor allem die turkstämmigen Nomaden aus Innerasien, die bald die frühere Rolle der arabischen Stämme übernahmen. Sie waren das beduinische Kraftpotential Irans, und bereits im 9./10. Jahrhundert n. Chr., zu einer Zeit, da persische Kulturelemente das höfische Leben der abbasidischen Kalifen zu durchdringen begannen, waren auch turkstämmige Sklaven als Soldaten und Heerführer in Baghdad. Mit den Seldschuken (1040–1243 n. Chr.) traten sie als eine eigene Dynastie in Erscheinung, die das Gebiet des heutigen Iran, des Zweistromlandes und der Türkei dominierte und wesentlich daran beteiligt war, daß der



17. Anlässlich eines Festes errichtetes nomadisches Zeltlager im Atlas-Gebirge

Islam dem Ansturm der Kreuzzüge widerstehen konnte. Die Mongolen und Osmanen brachten seit dem 13. Jahrhundert weitere Schübe nomadischer Stämme und Dynastien aus Innerasien, die sich, einmal islamisiert, in neuen Reichsgründungen und schließlich in einem Wiederaufschwung des städtischen Lebens auswirkten. Der Aderlaß durch die mongolischen Horden hatte zunächst verheerende Auswirkungen, doch unter den mongolischen Ilchanen und unter den Timuriden begannen die Künste während des 14./15. Jahrhunderts im Iran wieder zu blühen. Eine neue iranische Renaissance wurde dann durch die turkmenische, aus Azerbeidschan eingewanderte Dynastie der Safawiden eingeleitet, die im Reich des Schah Abbâs (1587–1629) ihren Höhepunkt fand. Die Osmanen, ein weiteres turkmenisches Geschlecht, das die Seldschuken in Anatolien ablöste, errichtete im 16./17. Jahrhundert das letzte islamische Großreich, das bis zum Ersten Weltkrieg überdauern sollte. Im westlichen Bereich des Islam fanden ähnliche Bewegungen statt: Hier waren es die aus der Sahara und dem Atlasgebirge kommenden Berberstämme, die vom 11. bis 15. Jahrhundert die sich ablösenden Herrscherhäuser der Almoraviden, Almohaden und Meriniden gründeten – ein Phänomen, das Ibn Chaldûn aus eigener Anschauung kannte.

Das Beduinentum löste aber nicht nur periodische geschichtliche Umwälzungen aus, sondern bewirkte auch friedliche Infiltrationen sesshaften Lebens: So entstanden vielfältige Übergänge zur halbnomadischen und dörflichen Lebensweise, und der soziale Aufbau der islamischen Stadt blieb immer vom Sippen- und Clandanken bestimmt, das auf das nomadische Stammesdenken zurückgeht. Der Gedanke des Sippenzusammenhaltes (‘Asabîya’) beherrschte den Aufbau der Quartiere, die sich gemäß ethnischen Strukturen, Blutsbanden und Klientelverhältnissen zwischen führenden Familien und ihren Gefolgsleuten bildeten. Daneben dienten die unbebauten oder dünn besiedelten Randzonen der großen Städte immer als Auffangstation für den Druck der halbnomadi-



schen Landbevölkerung, die sich dort schrittweise urbanisieren konnte. Gerade in der Gegenwart, mit ihrem erhöhten Bevölkerungsdruck hat dieses Phänomen eine neue Aktualität gewonnen, und so sind heute wie früher viele große arabische Städte umringt von dörflichen Siedlungen, die sich die Zuwanderer nach ihren eigenen dörflichen Mustern selbst gebaut haben – Muster, die sich oft über Jahrhunderte hinweg kaum verändert haben.

Gewisse Archetypen des nomadischen Verhaltens blieben auch innerhalb einer voll ausgebildeten städtischen Lebensweise erhalten, nicht zuletzt dank ihrer Festschreibung im islamischen Sitten- und Verhaltenskodex, der viele solcher urtümlicher Bräuche bewahrt und mit religiöser Bedeutung ausgerüstet und entsprechend aufgewertet hat. In verschiedenen der vorher beschriebenen islamischen Riten findet sich eine Erhöhung nomadischer Daseinsformen ins Sinnbildliche, so etwa in der Wallfahrt, im Anlegen des einfachen Pilgergewandes und im gemeinsamen Zeltlager in der Ebene von Arafât, wo sich die Pilger aus aller Welt versammeln, um das religiöse Fest zu begehen. Auch der starke Bezug zur Bodenfläche, der sich im islamischen Gebetsritual und in der Einrichtung der Wohnräume äußert, mag auf angestammte Lebensgewohnheiten innerhalb des Zeltes zurückgehen, wie sie dem Nomaden geläufig sind. Die gemeinschaftlichen Gebetsbewegungen mit dem reihenweisen Niederwerfen der Gläubigen läßt an die männliche Disziplin geschulter beduinischer Heerscharen denken. Im übrigen ist das ganze islamische Lebensklima geprägt vom Gefühl der Vergänglichkeit aller irdischen Einrichtungen, verbunden mit dem Wissen, daß nur das Ewige Bestand hat. Alle Verfestigungen des seßhaften Lebens sind menschliches Stückwerk, dem keine absoluten Werte zuzumessen sind, weil sie von einem Tag auf den anderen weggewischt werden können. Das Vorläufige und notwendigerweise Unvollkommene menschlicher Werke wird als Tatsache hingenommen. Es wäre Vermessenheit, «für die Ewigkeit» bauen zu wollen, und würde den Spielraum der irdischen Existenz unnötig einschränken – ein Gedanke, der die oft bemerkte Vorliebe der islamischen Architektur für vergängliche Materialien erklärt.

### *Zeitlose Urformen des Bauens*

Was heute im allgemeinen unter dem Begriff der islamischen Architektur verstanden wird, sind vor allem die großen Monumentalbauten wie Paläste, Moscheen und Koranschulen, die im Licht einer repräsentativen geschichtlichen Epoche stehen und einen ausgeprägten historischen Stil vertreten, der eine klare zeitliche Entwicklung erkennen läßt. Die historischen Monumentalbauten sind jedoch nur die Spitze eines größeren Massivs, das gleichsam von einem ungeschichtlichen Fundament getragen wird, von einem durchgehenden Grundstock zeitloser, an elementare Gegebenheiten (lokale Baumaterialien, klimatische Bedingungen und ursprüngliche menschliche Daseinsformen) gebundener Architektur, aus der die verfeinerten historischen Gebilde herauswachsen. In dieser «Unterschicht» der islamischen Architektur – sie findet sich vor allem in den zivilisatorisch weniger entwickelten Gegenden, wo auch der Islam geboren wurde – lebten durch Jahrhunderte und Jahrtausende hin urtümliche Bauformen weiter, die im Spannungsfeld zwischen Beduinen und Seßhaften, Hirten und Ackerbauern entstanden



18. Fellachengehöft im Niltal

waren. Auch hier kann man von der ›Kristallisation‹ gewisser ursprünglicher Lebensmuster sprechen, deren typische Gehalte vom Zelt über dörfliche Bauten bis in komplexere urbane Gebilde wirksam geblieben sind, wenn auch die äußere Erscheinungsform von Fall zu Fall wechseln mag. Zeltsiedlung, Dorf und Stadt sind keine vollständig voneinander geschiedene Welten, sondern verschiedene Erscheinungsformen einer gemeinsamen Lebenskultur.

Die beherrschende Vorstellung, die Zelt, Haus und Stadt verbindet, ist jene des Gegensatzes von Natur und Architektur: Auf der einen Seite die unendliche Weite des offenen, ungestalteten und ungesicherten Außenraumes, auf der anderen Seite die in sich geschlossene Hülle des Innenraumes, die dem Bewohner Schutz und Identität verleiht. Jede Verwischung der Grenzen im Sinne eines Ineinanderfließens beider Sphären wird, wenn immer möglich, vermieden. Zwar wird auch das ›Außen‹ oft wieder ins ›Innen‹ hereingeholt, doch ist es dann ein Stück verwandelter und gehobener, oft auch sublimierter Natur, das innerhalb der schützenden Mauern der Architektur neu hergestellt wird, wie es in so vielen Innenhöfen und Gartenhöfen der islamischen Architektur der Fall ist. Aus einem anonymen, grenzenlosen Raum entsteht ein quantitativ und qualitativ genau bestimmter Ort, ein personifiziertes Territorium, in dem sich der Einwohner verwirklichen kann.

Die archetypische Gebärde, die sich als Leitmotiv in zahllosen Formen der ländlichen wie der städtischen Architektur wiederholt, ist also die Bewegung des Umschließens und Absonderns eines genau begrenzten Stück Raumes, das den geschützten Lebensbereich eines einzelnen, einer Gruppe oder einer bestimmten Aktivität bezeichnet. Dieses



Vorgehen entspricht genau dem deutschen Begriff des «Einfriedens», der auch im arabischen Wort «Sakan» (Wohnen) anklingt, das aus der Grundbedeutung von «Ruhe» und «Frieden» stammt. Dazu gehorcht es dem Urbedürfnis nach Sicherheit vor Überfällen und gewährt Schutz gegen ein hartes kontinentales Klima, das Hitze, übermäßige Sonneneinstrahlung, Sandstürme und in Bergregionen auch Kälte und Schneefall mit sich bringen kann.

Bemerkenswerterweise wird diese Art der Landbesetzung auch durch die islamische Rechtsordnung sanktioniert: Sie fällt unter den Begriff der verdienstvollen «Belebung toten Landes», und wer ein herrenloses oder brachliegendes Stück Land einzäunt und unterhält, erwirbt sich einen unanfechtbaren Eigentumsanspruch darauf. Solche Formen der spontanen Urbanisierung waren in allen Bereichen der islamischen Welt gang und gäbe und lassen sich heute noch im Umfeld der großen Städte beobachten, wo eingewanderte ländliche Siedler sich ihr Lebensrecht durch Einfriedung eines persönlichen Stückes Land sichern, das dann Schritt für Schritt ausgebaut wird, von den Innenseiten der Außenmauer her beginnend und gegen die Mitte des eingeschlossenen offenen Raumes hin wachsend. Die meisten dieser Siedlungen werden nachträglich legalisiert und von der Stadtverwaltung mit Infrastrukturen versehen.

Bei der Betrachtung des städtischen Hauses werden wir räumlichen Anordnungen begegnen, die bereits im Zelt vorgebildet sind: Schon das Zelt ist als bergende Hülle konzipiert, als künstliche Haut, die den Menschen vor dem harten Klima schützt und deren Äußeres nur die allernötigsten Öffnungen aufweist. Das Innere ist unterteilt in einen männlichen und einen weiblichen Lebensbereich, wobei der männliche auch für den Empfang von Besuchern offensteht, während der weibliche der Familie und den Haushaltstätigkeiten vorbehalten ist. Als innere Trennung genügt hier noch ein einfacher Vorhang oder ein Stapel aufgeschichteter Teppiche und Decken. Die Einteilung der Innenräume des Hauses beruht ähnlich wie im Zelt auf flexiblen Anordnungen mit Sitzkissen, Matratzen, Teppichen und einem Minimum an leicht verschiebbaren Möbeln. Ein und derselbe Raum kann je nach Bedarf verschiedene Funktionen (Schlafraum, Eßraum, Empfangsraum, Gebetsraum) annehmen, und Änderungen werden mit wenigen Handgriffen durchgeführt. Der Mensch und seine Bewegungen prägen den Raum, nicht feststehende schwere Möbelstücke, die den Fluß des Lebens einschränken würden.

Die Geschlossenheit des Innenraumes, die sich aus seiner strengen Absonderung vom Außenraum ergab, führte zu gewissen Vorsichtsmaßnahmen im Umgang mit dem eingefangenen Raum und hob die Bedeutung ungeschriebener ritueller Gebräuche, die für die Benützung solcher «Raumgefäße» galten. Sie drücken sich vor allem in der Sitzordnung aus: Im Zelt gaben umlaufende Gewebe den Bewohnern das sichere Gefühl der Rückenbedeckung, und die Sitzplätze waren meist entlang diesen den Raum umfassenden «Wänden» aneinandergereiht, so daß eine freie Mittelfläche entstand, die nur durch eine einzige Öffnung zugänglich war. Daraus wiederum ergab sich eine differenzierte Ordnung, mit einer dominierenden Position in der Mitte, gegenüber dem Eingang, und zwei von außen nicht einsehbaren U-förmigen Sitzbuchten zu beiden Seiten. Die mittlere Position war meist dem Besitzer und Gastgeber zugeordnet, während die Plätze zur Rechten, in der Tiefe der Bucht, die Ehrenplätze waren (gemäß der koranischen Kosmologie wurden die «Gefährten zur Rechten» mit den Seligen, die «Gefährten zur Linken» mit den Sündern identifiziert, was hier natürlich nicht wörtlich zu nehmen ist). Dieses System der





19. Nordsyrisches Dorf mit «Bienenkorbdächern» und zellenartig zusammengesetzten Gehöften

geschützten Raumnischen und Raumbuchten ist innerhalb der städtischen Wohnkultur des Islam zu höchster Verfeinerung getrieben worden, ohne seine grundsätzlichen Qualitäten zu verlieren, die auf einem archaischen Raumgefühl beruhen.

An dieser Stelle sollen vorerst die ländlichen Vorformen der städtischen Architektur zur Sprache kommen, die beim Übergang vom Beduinentum zur Sesshaftigkeit entstanden. In den maghrebinischen Landstrichen sind heute noch viele dieser urtümlichen Eingrenzungen bewohnten Raumes zu beobachten, die von primitiven Hofanlagen bis zu wehrhaften Siedlungen reichen und somit eine große Spannweite verschiedener Spielarten und Entwicklungsformen aufweisen. Den ersten Schritt zur organisierten, wenn auch nur zeitweiligen Sesshaftigkeit tun die viehzüchtenden Nomaden mit dem auf Urzeiten zurückgehenden, aber heute noch gebräuchlichen Rundlager, dem «Duâr». Es ist eine ringförmige, aus trockenem Stachelgebüsch zusammengesetzte und mit einem äußeren Graben versehene Einzäunung, an deren Innenseite sich einzelne oder mehrere Zelte ansetzen, auf einen freien Mittelplatz sich öffnend, der gemeinsam benutzt wird und auch das Vieh und die ganze bewegliche Habe aufnehmen kann. Der entscheidende Schritt in Richtung auf das Hofhaus ist erst bei den vom Ackerbau lebenden Beduinen zu beobachten: Bei ihnen hat sich eine Art von Gehöft, die «Nuala», herausgebildet, die sehr viel kleiner ist als das «Duâr» und in ihrer Anlage den Übergang von der runden Zeltordnung zum rechtwinkligen System des Hauses vollzieht. Sie besteht aus einer im Rechteck gepflanzten Stachel- oder Kaktushecke und aus einzelnen rechtwinkligen, dem Mittelhof zugewandten Hütten, die entlang der Innenseite dieser natürlichen Umfassung erstellt werden. In einer späteren Phase des Zusammenschlusses werden diese Hütten zu Zimmern, und die lebende Hecke wird durch eine steinerne Ummauerung ersetzt. Der Grundriß dieses Gehöfts wird, verengt und aufgestockt, zum Grundriß des typischen marokkanischen Hofhauses, in dem sich römisch-mediterrane und uralte beduinische Traditionen treffen.



20. Berbersiedlung mit «Kasbas» der Ait Haddidou (Marokko)



21. Oberstes Geschoß einer Kasba: Über den unteren Stallungs- und Vorratsräumen, die nur durch einen Schacht belichtet sind, öffnet sich ein geschützter Innenhof





22. Karawanserei und dörfliche Siedlung im Iran, zwischen bewässertem Bereich und Ödland gelegen

Die großartigsten Vorläufer städtischer Anlagen sind jedoch die in Lehmbauweise errichteten Wohnburgen und wehrhaften Siedlungen, die «Kasbas», die im marokkanischen Süden entstanden sind. Sie wurden von den Bewohnern selbst erstellt und dienten einzelnen Familien oder ganzen Sippen als Wohnstätte und Fluchtborg, aber auch als Vorratsraum und Stallung. Sie liegen am Wüstensaum des fruchtbaren Landes, im Spannungsfeld des städtischen und des nomadischen Lebens, und sind aus dem Zusammentreffen beider gegensätzlicher Kräfte erwachsen; ihre Gestalt ist ein Gleichnis der im Widerstand gegen das Nomadentum sich festigenden sesshaften Kultur. Sie sind nach einer alten Bauweise errichtet, die vor und während der Zeit des Islam weite Gebiete des Orients erfaßt haben muß (die Ruinen der von den Mongolen zerstörten Bergstädte in Afghanistan weisen verwandte Merkmale auf und ebenso manche Turmhäuser des Jemens, wo allerdings auch die Steinbauweise gepflegt wurde).

Isoliert stehend oder zu größeren Komplexen verbunden, zeigen die Kasbas das befestigte Hausgeviert in vollkommener Ausbildung: Sie sind meist mehrstöckig, sind außen durch vier hochragende Ecktürme und geschlossene Wehrmauern gekennzeichnet und innen durch vier eng zusammenstehende Pfeiler, die zwischen sich einen quadratischen Lichtschacht aufsteigen lassen. Um die vier Pfeiler und ihre Lichtsäule verläuft ein gedeckter Umgang, der als Vorhalle für die anschließenden Zimmer dient. Der oberste Zimmerkranz hat seine Vorhalle in Gestalt einer offenen Terrasse, und sein Dach, von hochgezogenen Zinnen gesäumt, dient als erhöhter Umlauf. Die vertikale Auffächerung des Hauses ergibt, von oben her betrachtet, den eigenartigen Anblick eines stufenförmig





23. Wochenmarkt in einem eingefriedeten Bezirk am Rande der marokkanischen Sahara

sich zusammenziehenden Trichters, dessen Mittelöffnung, dem Einlaß eines Brunnenschachtes gleichend, das Lebensorgan des Hauses ist. Die unteren Räume, die dunkelsten, dienen meist als Vorratsräume und Stallungen, während die oberen als Wohnräume bevorzugt werden.

Das einzelne Geviert der Kasba ist als selbständige Zelle konzipiert, es kann aber auch mit weiteren Einheiten gekoppelt werden, denn die Belüftung des Hauses von innen her gestattet es, die Außenmauern solcher Wohneinheiten zusammenzulegen. Die Erschließung geschieht durch interne Durchgänge, wenn ein Haus als direkte Erweiterung des anderen dient, im allgemeinen aber durch schmale, oft überdachte Verbindungsgänge. So konnte sich jedes Hausgeviert, dem Wachstum der Sippe folgend, erweitern und zum Kern einer größeren Häusergruppe werden, die jedoch nicht als Ansammlung einzelner Häuser, sondern als ein einziges Großhaus verstanden wurde. Für diese Auffassung ist nicht nur das Zusammengehörigkeitsgefühl der Sippe oder des Stammes maßgebend, sondern auch die Tatsache, daß dieses aus mehreren Untereinheiten bestehende Großhaus meist nur über einen Eingang verfügte, nämlich die Pforte zum gemeinsamen Zugangsweg, der somit als interner Bestandteil des Großhauses betrachtet wurde.

Im Zusammenhang mit Siedlungsformen zwischen Nomadentum und Sesshaftigkeit wären auch die befestigten Karawansereien (‹Châne›) zu nennen, die entlang der großen Karawanenstraßen als nächtliche Haltepunkte dienten und Reisenden und Lasttieren sichere Unterkunft boten. Ähnlich dem ‹Ribât›, dem arabischen ‹Castrum›, der als befestigte Garnison der Glaubenskämpfer an den Randbezirken der islamischen Reiche diente, besteht auch die Struktur des Châns aus einer geschlossenen, nur durch ein Tor

zugänglichen Umfassungsmauer, innerhalb derer die Zellen der Unterkünfte um einen offenen Hof angelegt sind. Die Struktur des Châns wurde in ähnlicher Weise auch innerhalb des Stadtgefüges benutzt, wo sie dann Mauer an Mauer mit anderen Gebäuden verschmolz. Isoliert stehend, erfüllte sie jedoch ihre Funktion als Vorposten des städtischen Lebens in der Steppe – trug sozusagen den Keim der Sesshaftigkeit ins offene Land hinaus.

Vorformen städtischer Strukturen waren schließlich auch die eingefriedeten Wochenmärkte, die den Beduinen und der Landbevölkerung als offener Handelsplatz und periodischer Treffpunkt dienten. Manche dieser Strukturen sind heute noch in entlegenen Räumen Nordafrikas und des Vorderen Orients in Gebrauch. Am bezeichneten Tage füllen sie sich mit Zelten und einfachen Auslagen – oft nur auf dem Boden ausgebreitete Tücher mit Waren –, die bereits die Struktur orientalischer Marktgasen vorbilden, die man in den Städten in sehr viel größerer Verdichtung findet. Auch vor den Stadttoren und in den Vorstädten stößt man oft noch auf diese Art von spontanen Märkten – und nicht zuletzt an den Wallfahrtsorten, in Mekka und Medina, wo sie sich von jeher und bis heute in allen freien Räumen um das Heiligtum festgesetzt haben, um aus der reichlich vorhandenen Laufkundschaft Nutzen zu ziehen. Diese Symbiose zwischen Heiligtum und offenem Markt geht auf uralte Gewohnheiten zurück und wurde vom Koran ausdrücklich legalisiert: «Es ist keine Sünde, daß Ihr Gewinn von Eurem Herrn begehrt» (Koran 2/194).

### *Historische Anfänge muslimischer Siedlungsformen*

Die ersten Jahrzehnte der muslimischen Bautätigkeit standen noch ganz im Zeichen einer archaischen Architektur, von der sich freilich keine materiellen Zeugnisse bis in die Gegenwart erhalten haben. Aussehen und Entstehung der Bauten sind uns aber teilweise durch zeitgenössische Berichte überliefert, die sehr wohl erkennen lassen, daß hier eine Verwandtschaft zu den beschriebenen «zeitlosen» Bauweisen bestand. In Mekka, dem alten Wallfahrtsort, wo sich einzelne reich gewordene Sippen niedergelassen hatten, um von dort aus ihre Karawanenzüge nach Syrien und dem Mittelmeerraum zu betreiben, fanden sich wohl kaum Bautraditionen, die über den Stand von einfachen Stein- und Lehmziegelhäusern hinausgegangen wären – die uralte Bauweise, die den meisten Wüstenrandbewohnern im mittleren Osten gemeinsam ist. Das alte heidnische Heiligtum, die Kaaba, bestand damals, gemäß alten Quellen, nur aus einem unregelmäßigen, etwas mehr als mannshohen Mauergeviert von etwa 10 auf 15 Metern, ohne feste Bedachung und inmitten anstoßender Behausungen gelegen. Im Innern des Gevierts lag die heilige Quelle Zemzem. Im Jahre 608, im 35. Lebensjahr Muhammads, sollen die alten Mauern auf Veranlassung der Quraisch (des führenden Stammes in Mekka) eingerissen und von einem vermutlich abessinischen Baumeister, unter Verwendung der Planken eines zertrümmerten Schiffes, reicher wieder aufgebaut, eingedeckt und mit künstlerischem Schmuck versehen worden sein, wodurch die Kaaba ihr würfelförmiges Aussehen erhielt.<sup>8</sup>

Muhammads Nachfolger Umar ließ durch Abriß einiger Häuser einen freien Platz um das Heiligtum entstehen, der wohl allmählich mit Schattendächern versehen wurde. Im

Laufe der späteren Jahrhunderte wurde zwar die umlaufende Arkade, die den Hof rund um die Kaaba begrenzte, mehrmals erweitert und neugestaltet (zuletzt von Baumeistern des großen osmanischen Architekten Sinân im 16. Jahrhundert n. Chr.). Doch wurde bezeichnenderweise nie der Versuch gemacht, dieses zentrale Heiligtum des Islam als Monumentalbau zu gestalten – bis auf die jüngste Erweiterung aus den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts, wobei allerdings die Kaaba selbst und der osmanische Hof unangetastet blieben. So ist mindestens das Kernstück im «Hause Gottes» durch keinerlei historischen Stil geprägt; es hat bis heute seinen archaischen, zeitlosen Charakter behalten, der es befähigt, als Symbol der islamischen Kosmologie fortzuwirken.

Der Prophet selbst hat keine formalen gestalterischen Prinzipien aufgestellt, die etwa mit seinen sehr konkreten Bestimmungen zur Lebensführung vergleichbar wären. Als einzige bauliche Aktivität ist die Errichtung des einfachen Wohnhauses in Medina bezeugt, das er mit Hilfe seiner Gefährten baute und dessen weiter Innenhof zum ersten Zentrum der jungen Gemeinde wurde. Nach dem Augenzeugenbericht muß die Anlage aus einem von Rohziegelmauern umschlossenen Hof von rund 50 auf 50 Metern bestanden haben, an dessen Ostseite sich vier eingeschossige Bauten angliederten, jede durch Wände aus lehmverkleisterten Palmblattgeflechten abgeteilt.<sup>9</sup> Daran reihten sich später fünf weitere auf den Innenhof gehende Kammern – die Häuser der Frauen des Propheten. Die Eingänge waren durch vorgehängte Wollgewebe geschützt, die, hochgeschlagen, wohl auch als Schattendach dienen konnten. An der nördlichen Seite des Hofgevierts, dann auch an der südlichen Seite, gegenüber dem Haupteingang, wurden Lauben errichtet, die als einfache gedeckte Hallen für das Gebet benutzt wurden (anfangs in Richtung auf Jerusalem, dann in Richtung auf Mekka), aber auch als Versammlungsraum sowie als Unterkunft für die Ärmsten aus Muhammads Gefolgschaft. Die tragenden Elemente bestanden aus Palmstämmen, das flache Dach war aus Matten und Palmblättern gebildet und mit Lehm beschichtet, wie es in Arabien in ländlichen Gegenden heute noch zu sehen ist.

Die einfache Zweckmäßigkeit dieser Anlage scheint ganz nach dem Sinne Muhammads gewesen zu sein: Obwohl er vermutlich in Medina, das zum Randgebiet des oströmischen und sassanidischen Einflußbereiches gehörte, Anregung zu reicheren Bauweisen hätte finden können (reichere Bauweisen müssen ihm auch durch seine früheren, von Mekka aus unternommenen Handelszüge nach Syrien bekannt geworden sein), vermied er größeren Aufwand an Mitteln, ja, einer Überlieferung gemäß muß er gar geäußert haben: «Die unnützte Sache, die den Reichtum eines Gläubigen verschlingt, ist das Bauen.» Kein sehr ermutigender Ausspruch für spätere Generationen von Bauherren und Architekten! Dennoch sollte dieses Haus, in dem ein neues Gemeinschaftsleben geprägt wurde, Entscheidendes zur Genese der späteren Moschee beitragen.

Zur Zeit der Ankunft des Propheten war Medina eine locker besiedelte Oase mit einer Anzahl verstreuter Siedlungseinheiten, welche den einzelnen Stämmen und Sippen gehörten. Da Muhammad nicht selbst die Entscheidung über den Standort seiner neuen Ansiedlung treffen wollte (dies wäre ihm wohl bereits als Stellungnahme im subtilen Geflecht der lokalen Stammesbeziehungen ausgelegt worden), ließ er seinem Kamel freien Lauf und forderte seine Begleiter auf, es bei der Auswahl seines Ruheplatzes nicht zu stören. Der Platz, wo das Kamel sich niedersetzte, wurde zum Standort des Hauses des Propheten. Darum herum wies er seinen mekkanischen Gefolgsleuten Land für



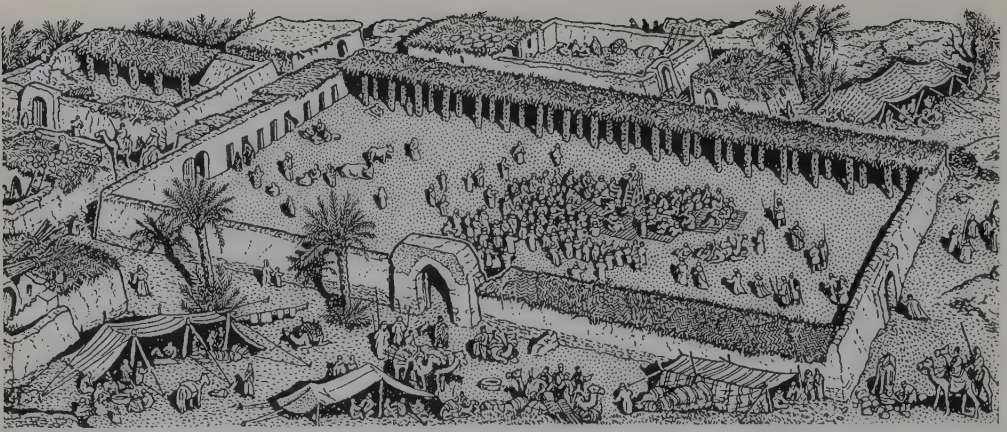


24. Ansicht des Harams und der Stadt Mekka um 1880 (nach Snouck Hurgronje)

eigene Bauten zu, so daß das Haus des Propheten zum Kern einer größeren Siedlung wurde, die sich im Lauf der Zeit allmählich zu einer Stadt verdichtete.

Das vom Propheten gewählte System der Niederlassung beruhte auf der Zuteilung von unbesiedelten Standplätzen (‹Chitat›, Plural von Chitta) an Familiengruppen und ganze Stämme, die dann kollektiv für die Nutzung, die innere Unterteilung, die Bebauung und die Aufrechterhaltung der Ordnung innerhalb der gegebenen Grenzen verantwortlich waren. Das Wort Chitat nahm damit die Bedeutung von genau festgelegten, in sich geschlossenen Quartieren an, auch wenn eine tatsächliche Bebauung anfänglich nur auf einzelnen Teilen davon stattfand.

Alte Quellen besagen, daß schon zu Muhammads Zeiten mehrere Quartiere von Medina ihren eigenen Gebetsplatz besaßen, was nur ein einfaches, teilweise gedecktes Hofgeviert sein konnte, wo man sich zum Gebet niederwarf, wie das Wort ›Masdschid‹ es andeutet. Ein früher Bericht spricht von neun Masdschids, die zusätzlich zum Haus des Propheten angelegt waren und alle dem Gebetsruf von Bilâl, dem schwarzen Diener des Propheten, folgten. Auch sind die Orte von vier offenen Märkten (‹Sûq›) überliefert, die schon in vorislamischer Zeit bestanden. Sie mögen ähnlich ausgesehen haben wie jene ländlichen Wochenmärkte mit ihren einfachen Zeltbauten, denen man heute noch im Orient begegnen kann. Schon vor der Zeit des Islam hatten die Araber ihre regelmäßigen Märkte auf offenem Land, wo die Stämme zum Austausch von Waren zusammenkamen und wo auch Dichterwettstreite stattfanden. Aus Medina ist bezeugt, daß der Prophet auf einem offenen Landstück ein Zelt aufgeschlagen und seinen Gefolgsleuten gesagt haben



25. Phantasievolle Rekonstruktion von Muhammads Haus in Medina (nach J. L. Leacroft)

soll: «Das ist euer Sûq.» Später soll der Besitzer des Landes in Erscheinung getreten sein und die Seile des Zeltes durchschnitten haben, worauf der Prophet den Markt auf den offenen Landstrich von Manâcha verlegte, einige hundert Meter von seinem eigenen Hause entfernt. Dazu bestimmte er, daß dieser Grund unveräußerlich bleiben, daß keine festen Bauten errichtet und keine Steuern darauf erhoben werden sollten. Diese Weisung soll noch während der Zeit der ersten Nachfolger des Propheten eingehalten worden sein, und feste Marktbauten wurden erst unter der Herrschaft der ersten Umayyaden-Kalifen errichtet. Der Bereich von Manâcha blieb bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein der große Warenumsschlagplatz vor den Stadttoren der späteren Stadt Medina, wo die Karawanen ankamen und abgingen.<sup>10</sup>

Die in Medina erprobte Methode der kollektiven Urbanisierung wurde nach dem Tode des Propheten auch in den eroberten Gebieten in Mesopotamien und Nordafrika angewandt. Den aus den organisatorisch begabten Kaufmannsgeschlechtern von Mekka und Medina stammenden Führern der militärischen Unternehmung ging es darum, die Zerstörung der wirtschaftlichen Basis in den eroberten Gebieten durch plündernde Nomadenscharen zu verhindern und die Beduinenstämme allmählich sesshaft zu machen. Das Mittel dazu waren die neuen Garnisonsstädte (Amsâr) von Basra, Kûfa und Fustât, die zwischen sieben und zehn Jahren nach Muhammads Tod gegründet wurden. Sie lagen neben den großen Strömen, am Schatt al-Arâb, am Euphrat oder am Nil, verfügten über nahes Kulturland und grenzten oft an bestehende Siedlungen: Im Fall von Kûfa war es das alte Hîra, die von den Sassaniden übernommene Karawanenstadt der früher aus Arabien eingewanderten Lachmidern, im Fall von Fustât die römische Festung Babylon, die wie das alte Memphis am Eingang zum Delta stand und aus der sich das spätere Kairo entwickeln sollte.

In den Garnisonsstädten sollten also die arabischen Stämme zur Ruhe gebracht und allmählich urbanisiert werden, während das Leben in den großen alten Zentren städtischer Kultur, wie Damaskus, Aleppo und Alexandria unter arabischer Oberhoheit relativ ungehindert seinem bisherigen Lauf folgen konnte. In den mesopotamischen Garnisonsstädten wurden die Krieger in großen geschlossenen Lagern sesshaft gemacht, während



sich die eingedrungenen arabischen Beduinen in Syrien, vielleicht wegen der stärkeren landschaftlichen Gliederung, auf eine größere Zahl kleinerer, neben bestehenden Städten errichteter Quartiere verteilten. Die in dieser «Gründerzeit» eingewanderte Beduinenbevölkerung war keineswegs homogen in bezug auf ihren Kulturstand. Neben vollnomadischen Kamelzüchtern kamen auch halbnomadische Stämme und solche, die bereits Keime einer entwickelten sesshaften Kultur mit sich trugen, wie vor allem jene aus dem Jemen und aus Hadramaut, die sich als besonders fähige Agenten der Urbanisierung erwiesen.

Die frühen muslimischen Historiker al-Balādhuri (gest. 892 n. Chr.), al-Ya'qûbi (gest. 891 n. Chr.) und al-Tabarî (gest. 923 n. Chr.) haben Nachrichten über diese ersten Stadtgründungen gesammelt und weitergegeben. Daraus geht hervor, daß die erste planerische Tat jeweils das Abstecken des gemeinschaftlichen Versammlungsplatzes war, dessen Geviert allen vertretenen Stämmen als Ort für Versammlungen und Beratungen («Madschlis») und als Gebetsraum diente. Angesichts der immer noch möglichen politischen Rivalitäten zwischen den Stämmen hatte dieser Sammelplatz, eine Verbindung von Madschlis und Masdschid, wichtige politische Funktionen zu erfüllen und den Eingliederungsprozeß in die neue städtische Gemeinschaft zu fördern. Meist war das Geviert, das die Rolle der späteren Moscheen vorwegnahm, mit einem einfachen Schattendach auf der Südseite vor der Qiblafront versehen. Es war ihm auch ein Markt zugeordnet, der wie in Medina anfangs auf einfachen flexiblen Tuch- und Mattenkonstruktionen beruht haben muß. In geringer Entfernung dazu, oder auch unmittelbar an die Qiblafront des Versamlungs- und Gebetsraums angrenzend, war der Sitz der Verwaltung, das Dâr al-Imâra.

Die kombinierte Anordnung wurde später bevorzugt, um dem Anführer der Gemeinschaft, der an Freitagen und Feiertagen auch das Gebet anführen und die Ansprache («Chutba») halten mußte, direkten Zugang zur Qiblafront zu gewähren, ohne daß er die dichten Reihen der zum Gebet Versammelten zu durchqueren hatte. Eine wichtige öffentliche Funktion erfüllten auch das «Dâr al-Rizq» und das «Bait al-Mâl», die erst der Aufbewahrung der unter den Stämmen zu verteilenden Beute und später des Staatsschatzes dienten. Aus Kûfa ist überliefert, daß sich das Dâr al-Rizq in einem Außenviertel der Stadt befand, doch wenig später bestand die Absicht, den Staatsschatz in das Hofgeviert des Versamlungs- und Gebetsraums zu verlegen. In Damaskus ist ein solches auf Säulen stehendes Schatzhaus erhalten geblieben und heute noch im Hof der Umayyaden-Moschee zu sehen (vgl. Abb. 33).

Bezeichnend für diese ersten, bewußt von bestehenden Zentren abgesetzten islamischen Niederlassungen ist die Tatsache, daß sie nicht nach sakralen Regeln abgesteckt wurden. Obwohl ihr Kern immer durch den Gebets- und Versamlungsplatz sowie den Sitz des Feldherrn oder Statthalters bezeichnet war, fehlten eigentliche geometrische Planungskonzepte, und auch eine Stadtmauer war ursprünglich nicht vorgesehen. Die Gebietsaufteilung für die einzelnen Stämme, die administrative und militärische Einheiten bildeten, geschah wie in Medina nach dem System der «Chitât». Einzelnen Notabeln wurden auch persönliche Lehen aus dem ererbten Landbesitz zugesprochen. Die Zuteilung an die Stämme erfolgte entweder durch das Los wie in Kûfa, oder sie ergab sich auf Grund des Erstbesetzungsrechts wie in Fustât. Diese zweite Art entspricht dem ungeschriebenen Gesetz der Beduinen, wonach der Ort, an welchem ein Stamm sein Zelt oder

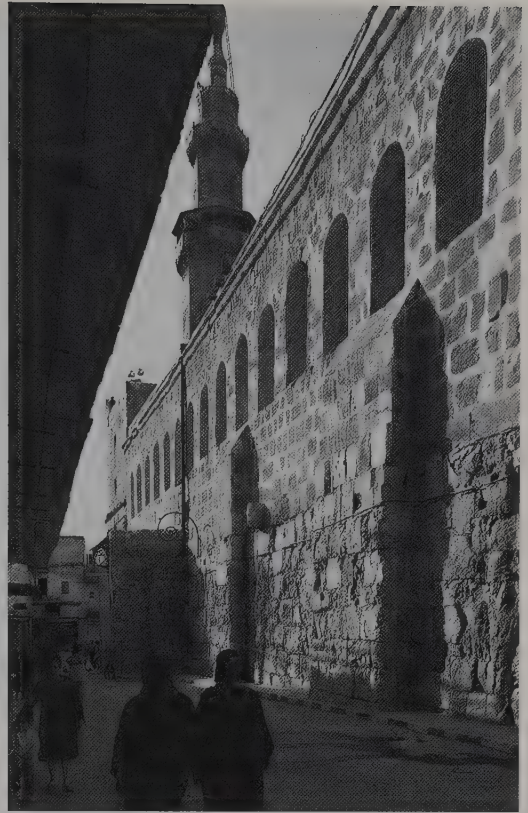
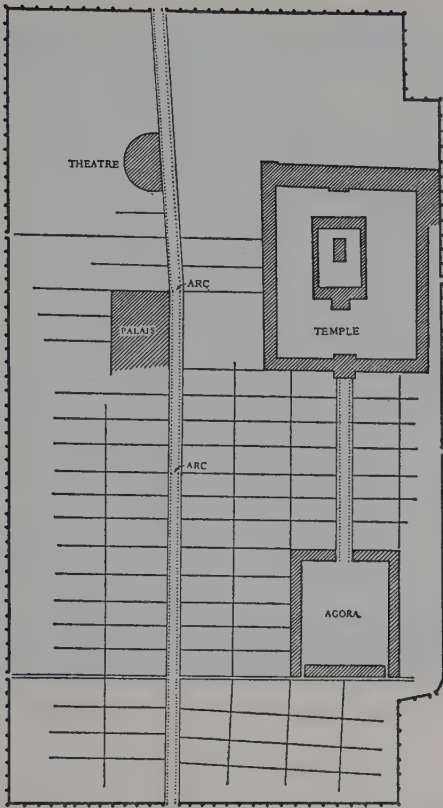


seinen Markt errichtet, als Eigentum für die Dauer der Besetzung betrachtet wird, eine Regel, mit der der Islam das «Beleben» ungenutzten Landes fördert.

Über die innere Struktur der Wohnquartiere bestehen keine archäologischen oder literarischen Zeugnisse. Man weiß nur, daß jeder Stamm seine eigene Masdschid als zentralen Gebets- und Versammlungsraum absteckte und einen gemeinsamen Begräbnisplatz für die Toten innerhalb seines Gebietes bestimmte. Wie in Medina war jede Gruppe innerhalb der ihr zugeteilten Grenzen für die interne räumliche Organisation selbst verantwortlich. Nach L. Massignon bestand die Agglomeration während der ersten Jahre (um 640 n. Chr.) jeweils nur aus vorübergehend aufgestellten Zelten, denn bei jeder militärischen Unternehmung zogen die Frauen anfänglich noch mit ins Feld.<sup>11</sup> Fünf bis sieben Jahre später setzten sich die wandernden Zelte endgültig fest, die gewählten Plätze wurden unvertauschbar, und einfache Lehmmauern umfriedeten jeden potentiellen Bauplatz und bezeichneten die territorialen «Hoheitsgebiete» einzelner Gruppen. Um das Jahr 670 n. Chr. soll dann der Bau von eigentlichen Lehmziegelhäusern begonnen haben, die man sich wohl so vorstellen muß, wie sie heute noch in dörflichen Gebieten des Orients in Erscheinung treten – nämlich als zusammenwachsendes Aggregat umschlossener Hofgebilde, deren Mauern nach außen gesetzt sind, damit im Inneren möglichst viel frei verfügbares privates Territorium bleibt.

Über die Art, wie die Verkehrswege geplant und angelegt wurden, sind wir im ungewissen. Nur von Kûfa ist überliefert, daß der Kalif Umar dem Heerführer Sa'd genaue Anweisungen für Straßenbreiten zugesandt hat, die gemäß dem Bericht von Tabari durch einen Untergebenen des Feldherrn markiert wurden, der auch für das Abstecken der verschiedenen Chitat verantwortlich war. Es ist die Rede von 40 Ellen für die Hauptverbindungsstraßen, die von der Peripherie zum Zentrum führten, sowie von 30 und 20 Ellen für Nebenwege und von einem Minimum von 7 Ellen für die Wohngebiete. Wie Monneret de Villard feststellt, weist der Nachdruck, mit dem die muslimischen Historiker auf diese Angaben zurückkommen, eher auf ihre Ungewöhnlichkeit als auf ihre Selbstverständlichkeit hin. Sicher darf man bei diesen Anweisungen nicht an Straßenplanungen im Sinne der griechischen und römischen Kolonialstädte denken. Vielmehr ging es, gerade wegen der bekannten Tendenz zur Besetzung und Einverleibung des «anonymen» öffentlichen Raumes durch private Anlieger, wohl darum, diesem Trieb Grenzen zu setzen. Die Maßangaben sind deshalb eher als einzuhaltende Aussparungen für gemeinschaftliche Nutzung denn als bewußte geometrische Planung des städtischen Raumes zu verstehen. Innerhalb der einzelnen «Chitat» ist der Gedanke an eine zentrale Planung vollends ausgeschlossen. Die Anschlüsse des Hauptwegnetzes dürften festgestanden haben, doch das interne Wegnetz war das Resultat von Absprachen zwischen den einzelnen Familiengruppen und wurden im Konfliktfall durch Eingriff des Stammes-Scheichs geregelt.

Überliefert ist auch einiges über die allmähliche Metamorphose der ersten öffentlichen Bauten von primitiven Hofgevierten mit seitlichen Schattendächern zu anspruchsvolleren architektonischen Gebilden. In der Kombination verschiedener sozialer und religiöser Funktionen – als Ort für den Stammesrat, für das gemeinsame Gebet und für die Rechtsprechung – spiegelten diese ersten öffentlichen Bauten das Vorbild des Hofes von Muhammads Haus in Medina wider. In der architektonischen Ausprägung jedoch wurden hier die ersten Schritte in Richtung auf den späteren Moscheebau getan. So



26. Plan des antiken Damaskus mit der Via Recta und dem ummauerten Tempelbezirk, in den später die Moschee eingebaut wurde

27. Die große Moschee von Damaskus zeigt außen noch die Spuren der Umfassungsmauer des antiken Tempelbezirkes

bestand der Versammlungsplatz von Kûfa in seiner frühesten Anlage (638 n. Chr.) zuerst nur aus einem großen Geviert von 200 auf 200 Ellen, dessen Ausdehnung durch vier Bogenschüsse in die vier Himmelsrichtungen festgelegt wurde. Anfangs nur von Gräben begrenzt, diente er als zentrales Forum und als Gebetsort. Entlang der Südseite, in Richtung auf Mekka, wurde eine seitlich offene Halle errichtet, deren Dach auf fünf Reihen von wiederverwendeten alten Marmorsäulen ruhte, die aus dem benachbarten Hîra eingeführt wurden. Der Boden war anfänglich noch ungepflastert und erhielt erst später einen Kieselbelag, damit das Händeklatschen, womit sich die Betenden nach dem Gebet vom Staub befreien, nicht zu einer dauernden Gewohnheit würde. Im Hof wurde auch der Markt abgehalten, der nach Anweisung des Kalifen Umar dem Gewohnheitsrecht der beduinischen Versammlungsplätze folgen sollte: «Wenn jemand einen freien Platz besetzt, so soll dieser Platz sein bleiben, bis er heimgeht oder seine Waren verkauft hat.»

Im Gegensatz zu dieser rudimentären Ausbildung des zentralen Sammlungsplatzes stand das Dâr al-Imâra, der Statthalterpalast, den der Stadtgründer Sa'd offenbar von



28. Beispiel einer in einen Moscheehof umgewandelten früheren Agora in Aleppo (s. auch Abb. 87 und 88)

einem Architekten in der sassanidischen Tradition errichten ließ und der wohl wegen seiner monumentalen Prachtentfaltung den Unwillen des Kalifen Umar erregte (nach dem teilweise erhaltenen Grundriß ist zu vermuten, daß er zu sehr einem sassanidischen Palast glich). Nachdem der im Statthaltersitz bewahrte Staatsschatz geplündert worden war und Umar erfahren hatte, daß die Diebe eine Außenmauer des Dâr al-Imâra durchbrochen hätten, befahl er dem Sa'd, die Halle der Moschee zu vergrößern und mit dem Statthaltersitz zu verbinden, denn der beste Schutz für den Staatsschatz seien die Leute, die sich Tag und Nacht in der Moschee aufhielten. Dadurch wurden Gebetsraum, Versammlungshalle, Statthaltersitz und Schatzhaus zu einem Ganzen verbunden; zugleich gestattete die Anordnung dem Statthalter, durch die südliche Mauer (die Gebetsfront) der Moschee unmittelbar vor die Versammelten zu treten, was beispielgebend für die Bauten dieser Epoche wurde.<sup>12</sup>

Neben den Neugründungen, wie sie vor allem in Mesopotamien und in Nordafrika dokumentiert sind, entschieden sich die Araber oft auch für die Übernahme und Umnutzung bestehender Bauten, vor allem im früheren römisch-hellenistischen Kulturraum von Syrien, der nun christianisiert war. Dort stießen sie auf die von der römischen Basilika abgeleiteten Kirchenbauten, die auch die Anfänge der Sakral-Architektur in Europa bestimmte. So wurden in der islamischen Frühzeit – und gelegentlich auch später – christliche Basiliken als Moscheen benutzt oder unter beide Religionen aufgeteilt, wie dies vor allem aus Damaskus und aus anderen syrischen Städten überliefert ist (bekannte Beispiele solcher Übernahmen aus späterer Zeit sind die gotische Kathedrale von Nikosia



und die Hagia Sophia in Istanbul). Dabei wurden die nach Osten gerichteten Kirchenräume als einfache Hallen angesehen, und die Reihen der Betenden drehten sich in Richtung auf Mekka, das in den meisten Fällen in südlicher Richtung lag.<sup>13</sup>

Mancherorts wurden im Laufe des 7./8. Jahrhunderts n. Chr. auch ganze Bezirke von römisch-hellenistischen Stadtanlagen übernommen und verändert, die sich bis in die byzantinische Zeit hinein erhalten hatten. Dies gilt für die Agora von Aleppo wie für den Tempelplatz von Damaskus und die darauf hinführende Kolonnadenstraße: Der große Platz wurde durch ein in sich geschlossenes Moscheengeviert mit gedeckter Halle und umlaufenden Arkaden rings um den zentralen Innenhof besetzt, das von nun an das religiöse und politische Zentrum der wachsenden muslimischen Gemeinschaft bildete. In der Kolonnadenstraße setzten sich innerhalb der Arkaden und auch in der Mitte der breiten Straße ambulante Händler fest, die gleichsam den Fluß der Passanten und potentiellen Kunden in zwei weitere Ströme aufteilten und diese einfaßten. Das geduldete nomadische Besetzungsrecht führte hier schrittweise zu einer formalen Veränderung des öffentlichen Raumes: Zuerst durch «Usurpation» des besetzten Platzes und Markierung individueller Standorte durch einfache Buden, später durch Erstellung jener zellenartigen Füllstrukturen, die als orientalisch-islamische Variante des städtischen Marktes (Sûq) bekannt wurden und nur dank dem fehlenden Wagenverkehr Fuß fassen konnten. Strukturveränderungen wie diese zeigen, daß die Verhaltensweisen, das Raumgefühl und das Verhältnis zur «res publica» in der islamischen Gesellschaft sich stark von jener der römisch-hellenistischen Kultur unterschieden.

# Herrscher und höfische Bauten: Paläste und Gärten

## *Herrschaftsstrukturen und die Rolle des Fürsten*

Die Entwicklung der muslimischen Monumentalarchitektur war naturgemäß eng mit dem Schicksal der großen Herrscherdynastien verbunden, die als Bauherren von Festungen, Palästen, Moscheen, Karawansereien und sozialen Wohlfahrtsbauten auftraten. Diese Dynastien entstammten oft dem nomadischen Umfeld, waren durch die vereinten Kräfte des Stammes zur Macht gekommen und wurden dann während mehrerer Generationen zu Trägern der städtischen Kultur, ein Vorgang, den wieder Ibn Chaldûn in allen seinen Stadien des Aufstiegs und Verfalls sehr genau beobachtet hat. Die Lebenskraft der herrschenden Dynastie wurde schließlich gleichbedeutend mit Blüte oder Niedergang des Mäzenatentums, von dem Handel, Gewerbe, Kunst und Wissenschaften in beträchtlichem Maße abhängig waren, oder, wie Ibn Chaldûn sagt: «Dynastien und Regierungen dienen als Marktplätze der Welt und stellen die Substanz der Zivilisation bereit. Sie ziehen die Werke der Gelehrsamkeit an, wie auch die Erzeugnisse der Handwerke und Künste. Eigensinnige Weisheit und vergessene Kunde aus früheren Zeiten tauchen auf diesem Markt auf. Hier werden Geschichten ausgetauscht, und es werden die geschichtlichen Taten überliefert. Was immer auf diesem Markt gefragt ist, ist auch an allen anderen Orten gesucht. Wenn nun die herrschende Dynastie Unrecht, Vorurteile, Schwachheit und Falschheit vermeidet und dem rechten Pfad folgt, so sind die Waren auf ihrem Markt so rein wie Silber und Gold...» (Muqaddima, Einleitung).

Wie kam es nun zur Entstehung der späteren politischen Herrschaftsstrukturen des Islam und wie zur Entwicklung einer monumentalen Architektur, die dem Propheten selbst und den Muslimen der ersten Stunde in dieser Art wohl unvorstellbar gewesen wäre und die uns dennoch auf Grund der besonderen ästhetischen Kriterien als eigentümlich islamisch erscheinen muß? Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden.

Die islamische Urgemeinschaft von Medina beruhte auf der bruchlosen Einheit von religiösen und politischen Motiven, wie sie nur unter so außergewöhnlichen Umständen wie jenen einer prophetischen Staatsgründung möglich ist. Die ersten vier Nachfolger Muhammads (Abû Bakr, Umar, Uthmân und Muhammads Schwiegersohn Ali) hatten noch aus dem persönlichen Umgang mit ihm gelernt und konnten sich auf sein Vertrauen berufen, doch strahlte ihre Führung schon nicht mehr die gleiche Autorität aus. Sie wurden Chalifa, das heißt ‚Stellvertreter‘ des Propheten genannt, und im Gegensatz zu späteren Kalifen, die das Reich mit sehr viel geringerer spiritueller Legitimation, dafür mehr nach politischen Machtgesetzen regierten, bezeichnete man sie als die ‚Rechtgeleiteten‘. Nach diesem Übergang ergab sich eine schwierige Nachfolgesituation; denn nun stritten sich die Muslime darum, ob die Erbfolge auf Muhammads Blutsverwandte aus der Ehe Alis mit Fâtima, der Tochter des Propheten, beschränkt werden sollte, oder ob Ernennungen nach Vertrauen, Verdienst und politischer Konstellation am Platze seien.

Über diesen Auseinandersetzungen spaltete sich die muslimische Welt einerseits in den Zweig der «Sunna», der die Orthodoxie vertrat und sich auf die überlieferten Gewohnheiten Muhammads berief, andererseits in den Zweig der «Schî'â», der Partei Alis, die für die Familien-Erbfolge eintrat.

Diese Spaltung fiel in die Zeit der beginnenden Expansion des neuen arabisch-islamischen Reiches, das im Zusammenhang mit Völkerwanderungszügen gesehen werden kann, wie sie auch im frühmittelalterlichen Europa stattfanden. Anlaß für die Expansion war vor allem der nach dem Tode Muhammads drohende Zerfall der arabisch-islamischen Staatsgemeinschaft. Die durch ihre Führer auf die Person des Propheten eingeschworenen Stämme waren damals, zumindest politisch, wieder entbunden. Mit der Eroberung nichtarabischer Reiche bekamen sie ein neues, einendes Ziel gesetzt, das ihren Gruppen- und Glaubensstolz entzündete. Die besiegten und sich ergebenden Völker wurden, nomadischem Denken gemäß, als «Klienten» der Schutzherrschaft der Araber unterstellt und hatten diesen Schutz mit einer Steuer zu bezahlen. Im übrigen sollten sie aber ihre Glaubens- und Lebensgewohnheiten beibehalten, waren sie doch für den Fortbestand des Gewerbes, der Handwerke und der Künste unentbehrlich, da sich die Araber selbst vorerst nur der politischen und militärischen Organisation zuwandten.

Die unvermeidliche Wandlung, die sich schon unter den vier «rechtgeleiteten» Kalifen angekündigt hatte, vollzog sich mit dem Heraufkommen der folgenden Kalifengeneration, der von den Nachkommen des Kalifen Uthmân gegründeten Umayyadendynastie, die sich als Verwalter der Provinz Syrien eine feste Hausmacht aufgebaut hatte. Mit der Verlegung der Hauptstadt von Medina nach Damaskus war der Schritt zum Aufbau eines neuen vorderasiatischen Reiches getan. Die folgenden Kalifen verloren viel von ihrer spirituellen Legitimation und wurden in Wahrheit zu Vertretern einer weltlichen Königsherrschaft. Mit der schwindenden Legitimation verminderte sich allmählich auch die reale, den ganzen muslimischen Herrschaftsbereich vereinende Machtbasis: Es entstanden Splitterreiche, die sich gegenseitig bekämpften, und die religiöse, soziale und staatliche Einheit der ursprünglichen Kerngemeinschaft von Medina war für immer verloren und unter den Bedingungen der späteren islamischen Weltreiche auch nicht wieder herstellbar.

Wie Ibn Chaldûn darlegt, war die Epoche der Wunder, «des Sturmes der Offenbarung» und der gesteigerten Kräfte mit ihren letzten Zeugen dahingeschwunden. Menschliche Beweggründe, Stärken und Schwächen begannen mit wachsendem Abstand wieder an Bedeutung zu gewinnen, und die Dinge fielen gleichsam in ihr irdisches Schwerefeld zurück. Unaufhaltsam trat eine Verselbständigung der Stammeseinheiten ein, deren Führer sich eigene Herrschaftsbereiche in den eroberten Provinzen aufbauten. Gleichzeitig erstarkte wieder die Bedeutung der von Muhammad umgangenen Königsherrschaft, die nach Ibn Chaldûn das natürliche Ziel der Stammesenergien ist, wenn sie nicht durch einen religiösen Führer gebunden sind. Um das neugewonnene Weltreich vor dem Verfall zu bewahren und es seinen Voraussetzungen gemäß zu verwalten, sahen sich die Herrscher zur Aufteilung religiöser, politischer und militärischer Funktionen und zur Einschaltung einer verzweigten Administration genötigt. Parallel dazu führten die allmähliche Aneignung vorgefundener kultureller und zivilisatorischer Errungenschaften, vor allem aber die sich häufenden Übertritte nichtarabischer Volksschichten zum Islam und die damit verbundene Gleichstellung, zu entscheidenden Wandlungen im



Leben der sich vergrößernden Gemeinschaft. Der Islam konnte auf die Dauer nicht *gegen* das eroberte Reich bestehen, sondern mußte in Übereinstimmung mit den veränderten Lebensgegebenheiten voranschreiten.

Die Veränderungen, die sich aus diesen neuen Umständen ergaben, hatten den Zerfall der alten Verbindung von spiritueller und weltlicher Autorität zur Folge, wie sie im ursprünglichen Kalifat gegeben war. Danach kam es zu einer faktischen Aufteilung zwischen Machtausübung und religiösen Belangen, wobei die geistige Führung immer mehr in andere Hände fiel: Zum einen sind hier die Gottesmänner, Scheiche und Mystiker zu nennen, um die sich schon in den ersten islamischen Jahrhunderten geistige Bruderschaften und «Ketten der Überlieferung» gebildet haben, die in vielen arabischen Ländern bis in die Gegenwart lebendig geblieben sind.<sup>1</sup> Zum anderen die Schriftgelehrten (Ulamâ), die das Korpus der islamischen Rechtsordnung aufbauten, verwalteten und in die Praxis umsetzten. Dank der Rückführung auf die prophetischen Quellen hatte diese Rechtsordnung eine unantastbare gesetzgeberische und richterliche Autorität, was der Macht der Herrschenden klare Grenzen setzte.

So war die neu entstehende Kultur nicht mehr identisch mit jener der islamischen Urgemeinschaft, doch die neuen Einflüsse bewirkten auch nicht die Abkehr von den ursprünglichen Vorbildern und Zielvorstellungen. Was sich änderte, war der Weg, der zu diesem Ziel führen sollte: Er stützte sich nunmehr auf eine Anzahl vermittelnder kultureller und sozialer Strukturen, die den Gläubigen Halt geben sollten. Die allmähliche Herausbildung eines solchen Tragwerks mündete in der Konstitution jener unverkennbar muslimischen Kultur, die in den folgenden Jahrhunderten auf staatlichem, rechtlichem, geistigem und künstlerischem Felde in Erscheinung treten sollte.

Manche Züge des Übergangs vom alten Kalifat zur dynastischen Herrschaft und von den urtümlichen Gebräuchen zu den neuen Lebensformen mochten als Widerspruch zu den ursprünglichen Absichten des Propheten gewertet werden. Ibn Chaldûn, der dem historischen Werdegang der neuen Kultur große Aufmerksamkeit widmete, weist den Weg zur Auflösung des scheinbaren Zwiespaltes. Er zeigt, wie manche Erscheinungen, die, absolut gesehen, im Gegensatz zu den Weisungen Muhammads stehen mögen, unter dem Gesichtspunkt der richtigen Sinnerfüllung doch darin einbegriffen sind: •

«Man muß wissen, daß das Diesseits und alles, was darin geschieht, in den Augen des Gesetzgebers ein Vehikel zur Erhebung in die jenseitige Welt ist. Wer aber das Gefährt verloren hat, kann das Ziel nicht erreichen. Wenn also Muhammad gewisse menschliche Tätigkeiten tadelt oder verbietet oder zu ihrem Einhalt mahnt, so meint er damit nicht, daß man sie ganz und gar vernachlässigen oder sie samt der Wurzel ausreißen soll oder daß die Kräfte vollständig brachgelegt werden sollen, aus denen sie erwachsen. Dagegen will er, daß diese Kräfte so weit wie möglich für die richtigen Ziele eingesetzt werden, so daß jede Absicht schließlich zur richtigen wird und die Ausrichtung aller menschlichen Tätigkeiten ein und dieselbe wird» (Muqaddima III, 26).

Damit erkannte der Historiker die realpolitischen Gegebenheiten der Königsherrschaft als notwendiges Übel an, aus dem man das Beste machen mußte. Ehrgeiz, Kühnheit und Durchschlagskraft waren die Voraussetzungen, deren die weltlichen Herrscher zum Erfolg bedurften, doch potentiell schlossen diese Eigenschaften auch dunklere Triebe

ein, die nicht immer der islamischen Ethik konform waren. Dennoch waren sie notwendig, um den Bestand des islamischen Reiches und damit der ganzen Glaubensgemeinschaft zu sichern – sei es gegen den Angriff äußerer Feinde, sei es gegen die Gefahr der inneren Auflösung, die durch anarchische Zustände drohen konnte. Dieser weltanschauliche Kompromiß brachte es freilich mit sich, daß Ibn Chaldûn wie jeder gläubige Muslim die spätere Entwicklung der islamischen Staaten niemals als «Fortschritt» sehen konnte, sondern nur als unausweichlichen Abstieg gegenüber der prophetischen Urgemeinschaft, die immer als Vorbild der idealen Gesellschaftsform diente.

Durch den gewaltsamen Sturz der Umayyadendynastie in Damaskus (750 n. Chr.) erfuhr die junge, in Syrien aufgebaute und von dort her ausstrahlende islamische Kultur eine nie wieder rückgängig gemachte politische Spaltung. Die treibende Kraft des Umsturzes war das zum Islam übergetretene iranische Element, das bisher, trotz nomineller Gleichberechtigung, gegenüber der arabischen Oberschicht zurückgesetzt worden war. Die Perser trachteten nun danach, zu einflußreichen Stellungen aufzusteigen, betrieben aber auch die Anerkennung der eigenen Kultur, die vorerst, im Vergleich zu den in Syrien dominierenden hellenistischen und byzantinischen Traditionen, eine geringere Wirkung ausgeübt hatte. Mit der Übernahme des Kalifats durch die Dynastie der Abbasiden kamen viele persische Ansprüche zum Zuge, da der Umschwung mit Hilfe iranischer und transoxanischer Truppen erfolgt war. Die Verlegung der Hauptstadt von Damaskus nach Osten ins neugegründete Bagdad, das Eindringen des Persischen als Hof- und Kultursprache und das Verschwinden des Griechischen als zweiter Amtssprache (die Stellung des Arabischen als Sprache der religiösen und rechtlichen Sphäre war nie in Frage gestellt) leiteten eine neue Metamorphose der islamischen Kultur ein.

Doch diese Wandlung sollte nicht mehr die islamische Welt als Ganzes erfassen, denn einem Sproß der Umayyaden, der der abbasidischen Verfolgung entging, gelang es, nach Andalusien zu fliehen, sich dort an die Spitze eines Gegenreiches zu setzen und die umayyadische Tradition von Damaskus nach Córdoba zu verpflanzen. Damit war zwangsläufig die Verzweigung des Islam in einen westlichen und einen östlichen Ast vollzogen, von denen jeder seine eigene Entwicklung nahm, obwohl der kulturelle Austausch zwischen den Regionen nie ganz abriß. Von da an war die Idee des Kalifats nur noch eine Scheinvorstellung, und der Titel wurde von verschiedenen Herrschern usurpiert, die damit ihren Vertretungs- und Machtanspruch für die gesamte islamische «Umma» dokumentieren wollten. In der islamischen Spätzeit war dies noch bei den ottomanischen Herrschern am Bosphorus der Fall, die sich bis zum Untergang des letzten islamischen Großreiches im Ersten Weltkrieg daran klammerten.<sup>2</sup>

In Muhammads Sinne hatte jeder Kalif «den Glauben zu schützen und zugleich die politische Führerschaft zu übernehmen» (Ibn Chaldûn), also den Einklang beider Sphären zu gewährleisten. Diese Verbindung zeitlicher und ewiger Belange drückte sich in einem vielfältigen Aufgabenbereich aus, der neben der politischen und gegebenenfalls der militärischen Oberleitung auch die Anführung des gemeinsamen Gebetes, die geistige Unterweisung, die Aufsicht über die Anwendung und Befolgung des gegebenen Glaubensgesetzes und die Rechtsprechung umfaßte. So waren im ursprünglichen Kalifat alle öffentlichen Aufgabenbereiche und Ämter zusammengefaßt, die sich später, sei es auf dem Weg der Delegation von oben her, sei es durch Usurpation von unten her, als Zweige vom gleichen Stamm einzeln herausbildeten:

Die Anführung des gemeinsamen Gebets wurde allmählich zu einer Sonderaufgabe des *Imâms*, dessen Stellung anfänglich mit der des Kalifen gleichbedeutend war. Wie der Fall von Abû Bakr, dem ersten Nachfolger des Propheten, zeigt, folgerten die Anhänger Muhammads aus der Tatsache, daß er Abû Bakr zur Leitung des Gebets ermächtigt hatte, daß er ihn auch zur Stellvertretung in der politischen Führung ausersehen habe. Später erforderte die Funktion des Vorbeters nur dessen persönliche Integrität und Autorität in Glaubensfragen und konnte im Prinzip durch ein beliebiges Mitglied der Gemeinde erfüllt werden.<sup>3</sup> Die staatliche Führung fiel mit der Abnahme der tatsächlichen Machtfülle der Kalifen zunehmend in die Hand von Herrschern, die je nach Umständen und regionaler Tradition aus dem dynastischen Königtum, aus dem Kräftespiel nomadischer Stämme oder aus der Auslese und dem Wettbewerb innerhalb einer kriegerischen Führungsschicht hervorgingen. Solchen Machthabern kam im allgemeinen die Stellung eines *Sultans* zu (wenn sich auch die mächtigsten unter ihnen oft den Titel eines Kalifen beilegen). Die Eigenschaft des Kalifen als Feldherr und Befehlshaber der Gläubigen übertrug sich auf den *Emir*, dessen militärische Führungsfunktion nicht selten auch zur Übernahme der politischen Herrschaft verlockte. Die geistige Unterweisung wurde zur Aufgabe des *Mufti*, dem als besonderem Kenner der Quellen die Lehre, Erklärung und Verbreitung des religiösen Wissens in der Moschee oblag. Er war die oberste Instanz in allen Fragen des kanonischen Rechtes und entschied zweifelhafte Fragen durch seine Erlasse (*Fetwa*). Die praktische Rechtsprechung dagegen fiel dem *Kadi* zu, der das wichtigste Amt der Stadt bekleidete. Ihm kam nicht nur der oberste Entscheid in privaten Streitfällen zu, sondern, dem besonderen Charakter des islamischen Rechtes entsprechend, auch die Sorge für die Einhaltung der Regeln der Schari'a in der Öffentlichkeit.

Wie der Kalif keineswegs mit dem christlichen Papst zu vergleichen war – dazu fehlte ihm die sakrale Weihe und Unfehlbarkeit –, war auch der Sultan kaum mit den mittelalterlichen Königen Europas vergleichbar. Obwohl sich im orientalischen Kulturbereich gewisse Vorbilder für das Gottkönigtum fanden und die Hofhaltung der frühen Kalifen in Bagdad nicht ganz unbeeinflusst davon blieb, war dieser Gedanke dem Islam nicht gemäß, und auch das Königtum von Gottesgnaden im christlichen Sinne wurde nie zu einer verbindlichen Vorstellung erhoben. Der Islam, vertreten durch seine Rechtsgelehrten, war realistisch in der Anerkennung tatsächlicher Machtverhältnisse, hütete sich jedoch aus begreiflichen Gründen, irgendeinen sakralen oder religiösen Anspruch der Machthaber zu legitimieren. So waren die islamischen Sultane eher die Nachfolger der beduinischen Stammesführer als der alten vorderasiatischen Gottkönige, und tatsächlich ist auch ein großer Teil der islamischen Geschichte von ursprünglich nomadischen Herrscherdynastien geprägt, wie im vorhergehenden Kapitel ausgeführt wurde.

Eine besondere Art von Machthabern waren die aus gekauften, dann freigelassenen Sklaven hervorgegangenen *Mamlukenherrscher*, deren dynastische Folge meist nicht auf Blutsverwandtschaft beruhte, sondern auf Auslese, Adoption und persönlicher Gefolgschaft. Die aus Turkestan eingeführten Sklaven spielten schon am abbasidischen Hof eine wichtige Rolle als Soldaten, Heerführer und Leibwächter. Sie bildeten eine Art geschlossener Kriegerkaste, die auf einem eigenen Erziehungssystem beruhte, wonach jeder zu Amt und Ehren gelangte Mamluk sich jüngere Sklaven aussuchte und aufzog, denen damit ebenfalls der Aufstieg offenstand. Später gelang ihnen in Ägypten, in der Nachfolge der kurdischen Ayyubiden-Dynastie, der Sprung zur obersten Macht,





I. Blick aus einem der beiden vorgelagerten Pavillons in den Löwenhof der Alhambra

*Folgende Seiten:*

II. Der ›Wasserhof‹ zwischen dem zentralen Doppelpavillon am Schalimar-See: Das herabfließende Wasser zog einen feinen Vorhang über die eingebauten Schmucknischen, die wohl mit Blumen oder Lichtern besetzt waren

III. Der über dem Wasserzufluß des ›Sees‹ angelegte Fürstensitz im Schalimar-Garten, vom Pavillon der obersten Terrasse aus gesehen

IV. Blick in den ›Wasserhof‹ von der untersten Terrasse des Gartens aus

V. Wasserbecken vor dem Eingangsportal der Schah-Moschee in Isfahan (vgl. Abb. 76 und 134)

VI. Wasserbecken an der nordöstlichen Terrasse des Topkapi-Palastes mit Thronstz des Sultans

VII. Gedeckte Seitenhalle im Hof des ottomanischen Azzem-Palastes in Damaskus mit erhöhter, um einen eigenen Brunnen angeordneter Sitznische

(Farbtafeln I–VII zu S. 103–123)



II

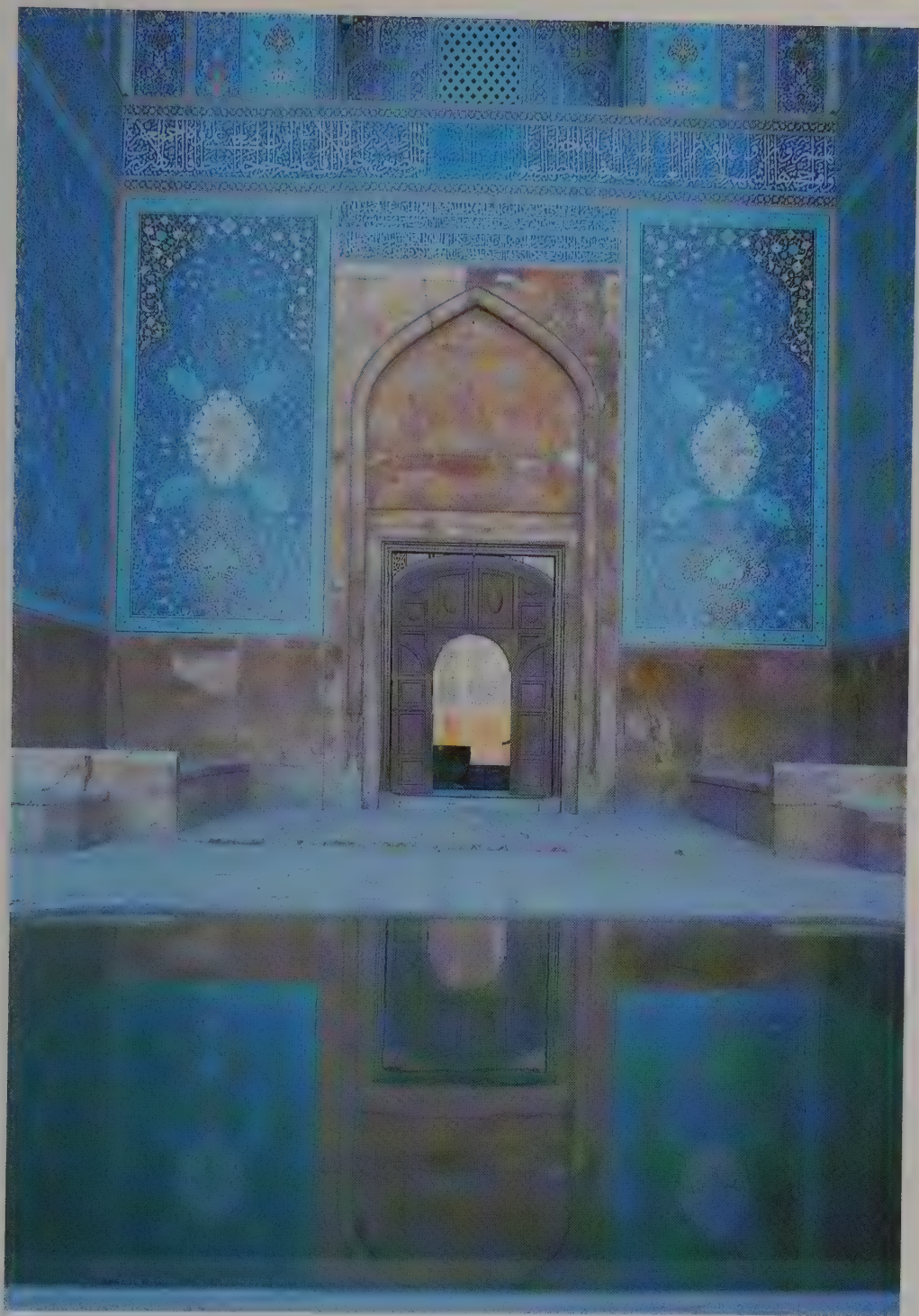


III



IV









VI



VII

und sie stellten zwischen 1250 bis etwa 1500 n. Chr. eine Reihe von bedeutenden Sultanen, die meist aus einem blutigen Machtkampf hervorgingen, aber Ägypten und den Vorderen Orient gegen den Ansturm der Kreuzzüge wie der Mongolen zu verteidigen wußten.

Die Regierungsform der Sultane beruhte nicht auf feststehenden staatlichen Institutionen, sondern stützte sich auf eine Anzahl von persönlichen Beratern und Ausführenden, von denen die ranghöchsten den Titel «Wesir» annahmen (Wesir ist gleichbedeutend mit «Gehilfe»). Sie stammten oft aus dem verwandtschaftlichen Umkreis des Herrschers oder wurden von ihm auf der Basis persönlicher Gefolgschaft eingesetzt. Dementsprechend bestand auch keine Kontinuität der Amtsführung, und jeder Machtwechsel brachte wieder neue persönliche Konstellationen mit sich. Bei seiner Beschreibung der Regierungsfunktionen unterscheidet Ibn Chaldûn die Bereiche von «Schwert und Feder»: Die Funktionen des «Schwertes» dienten mehr der äußeren, notfalls kriegerisch erfochtenen Festigung des Reiches und der Sicherung der Grenzen. Sie umfaßten Polizei und Postwesen sowie vor allem die Verwaltung der Provinzen und die Heerführung, die den Emiren anvertraut war (ein Titel, der auch «Prinz» bedeuten konnte und in manchem Sprachgebrauch dem Sultan faktisch gleichzusetzen war). Die Funktionen der «Feder» betrafen vor allem die innere Administration des Reiches, also das Schatzamt, das Steuerwesen, die Buchhaltung (die oft von Christen oder Juden durchgeführt wurde) und die Schriftführung, die den Staatssekretären oblag.

Diese aus der beduinischen Stammesführung abgeleitete Art des Regierens erforderte nicht nur Organisationstalent, sondern auch Improvisationsgabe und Flexibilität, damit sofort auf veränderte Bedingungen und plötzlich eintretende Ereignisse reagiert werden konnte. Der Herrscher mußte aber über gute Menschenkenntnis verfügen, um die richtigen «Gehilfen» an sich zu binden und die Absichten seiner Gegner vorausszusehen, sowie über ein rechtes Maß an Verschlagenheit, um sich im täglichen Überlebenskampf behaupten zu können. Er mußte zur richtigen Zeit großzügig und sparsam sein können und Anhänger und Beamte so entlohnen, daß sie nicht auf Bestechungsgelder angewiesen waren; er mußte immer wissen, was innerhalb des Reiches vor sich ging und was sich außerhalb der Grenzen vorbereitete; er mußte neben dem Regieren die gemeinsamen Beratungen mit Rechtsgelehrten und Gottesleuten pflegen und sich mit unvoreingenommenen, nicht im Regierungsdienst stehenden «Tischgenossen» umgeben, die ihn vor Vereinsamung, vor Hinterhalten und vor Fehleinschätzung der Realitäten bewahrten.<sup>4</sup>

Der Herrscher und die Welt des Hofes waren zwar getrennt von der Sphäre der Kaufleute und Handwerker, doch bestand ein enger wirtschaftlicher Zusammenhang zwischen ihnen als den beiden Teilen eines Systems, das die seßhafte Kultur am Leben hielt. Wie Ibn Chaldûn festgestellt hat, waren beide durch einen geschlossenen Kreislauf von Einkünften und Ausgaben miteinander verknüpft, in dem das Mäzenatentum der Fürsten eine wichtige Verteilerrolle spielte.<sup>5</sup> Jeder Sultan suchte die besten Gelehrten, Dichter, Baumeister und Handwerker der Zeit um sich zu versammeln und mit Aufträgen zu versehen, die seinen Nimbus erhöhten. Timur hat nach seinen Eroberungszügen eine große Zahl von Künstlern und Wissenschaftlern gleichsam als Beute an seinen Hof in Samarkand gebracht. Große Dichtungen wie Firdausis «Buch der Könige» sind als Auftragswerke entstanden, ebenso unzählige illuminierte Manuskripte und kunstvoll gearbeitete Geräte wie Wasserbecken, Krüge, Becher, Schalen oder Schreibkästen, die



heute die Sammlungen großer islamischer Museen zieren. Sie überliefern uns meist nur den Namen des Stifters und nicht jenen des Künstlers. Kostbare Ehrengewänder aus Seide und Brokat, die der Herrscher verdienten Untergebenen verlieh oder als Gastgeschenk an vornehme Besucher ausgab, galten als Auszeichnung und zugleich als Maßstab seiner Großzügigkeit. Auch die Großen des Hofes wetteiferten mit Geschenken und Ehrenbezeugungen, die den Künstlern und Handwerkern Aufträge verschafften und den Hof zu einem zentralen Umschlagplatz des Güterkreislaufes machten.<sup>6</sup> Besonders wichtig war das fürstliche Mäzenatentum in der Architektur, kam doch hier noch eine soziale Dimension hinzu, vor allem wenn es sich nicht um einen Palast, sondern um eine gestiftete Moschee, ein Bad, eine Koranschule oder ein anderes Wohlfahrtsgebäude handelte. Solche Stiftungen hatten den Bedarf an öffentlichen Bauten in der islamischen Stadt abzudecken und gingen als unveräußerliches Gut in den Besitz der städtischen Gemeinschaft über.

Trotz ihrer sozialen Funktion stand die islamische Glaubensgemeinschaft dem Fürsten oft skeptisch gegenüber: Er war zwar notwendig, um Recht und Ordnung durchzusetzen und den militärischen Schutz der Gemeinschaft zu gewährleisten, doch konnte er auch leicht außerhalb der durch die koranische Rechtsordnung vorgezeichneten Lebensbahnen geraten. So wurde das Thema des «guten Fürsten» zu einem stehenden Motiv der islamischen Literatur, das entgegen allem Mißbrauch immer wieder das positive Vorbild vor Augen zu stellen versuchte. Viele Anekdoten aus dichterischen und schöngeistigen Werken (zum Beispiel Dschalāluddīn Rūmī's «Mathnawī») zeigen, wie der Sultan Belehrung von Rechtsgelehrten und Gottesleuten annehmen und sich von ihnen auf den rechten Weg leiten lassen soll. Aus manchen Erlebnisberichten wissen wir, daß dies mit besonderem Erfolg von Außenstehenden, nicht direkt dem jeweiligen Sultan unterstellten Glaubensbrüdern unternommen werden konnte, der Herrscher sich aber gelegentlich auch von den eigenen Rechtsgelehrten züchtigen lassen mußte, wenn diese mutig genug waren.<sup>7</sup> Der Dialog, das Tauziehen und schließlich der Kompromiß zwischen Machthabern und Schriftgelehrten, die als Sachwalter der koranischen Lebensordnung auftraten, blieb in allen späteren Jahrhunderten ein Grundmotiv der islamischen Alltagspolitik.

### *Entwicklungslinien der muslimischen Monumentalarchitektur*

Für den Propheten und seine ersten Nachfolger war die Suche nach einer repräsentativen Architektur noch kein ernsthaftes Anliegen gewesen; doch schon wenige Generationen nach Muhammads Ableben erwachte unter den arabischen Siedlern und den neuen Konvertiten das Bedürfnis, monumentale Bestätigungen der sich festigenden sesshaften Kultur und der islamischen Herrschaft zu errichten. Der Reichtum der unter byzantinischer Herrschaft in Syrien entstandenen Kirchenbauten forderte zum Wettbewerb heraus, und es mangelte in den eroberten Gebieten ja weder an Bauweisen noch an fähigen Baumeistern und Handwerkern. So ließ der fünfte umayyadische Kalif Abd al-Malik (685–705), der Bauherr des Felsendoms in Jerusalem, diesen ersten «islamischen» Monumentalbau von byzantinischen Baumeistern errichten, in der Absicht, die nahe Kirche des Heiligen Grabes in den Schatten zu stellen. Deren Schönheit hatte ihn selbst so



betroffen gemacht, daß er fürchten mußte, sie blende zu sehr das Auge der Muslime. Der Felsendom wurde bedeutsam für die Bestätigung Jerusalems als dritter geweihter Stätte des Islam; denn der Fels ist Träger alter kosmischer Überlieferungen der Semiten: Er gilt als der Ort, wo Abraham das Opfer vollziehen wollte und wo der Tempel König Salomons stand, dazu ist er nach dem koranischen Mythos Ausgangspunkt von Muhammads nächtlicher Himmelsreise. Im politischen Sinne diente er aber auch der von den Umayyaden betriebenen Aufwertung Syriens gegenüber dem arabischen Mutterland. Obwohl er späteren Grabbauten gelegentlich als architektonische Referenz diente, wurde dieser Kuppelbau nicht wegweisend für die folgende Entwicklung der islamischen Architektur, war er doch zu sehr dem Gesetz seines Ortes verhaftet und eher eine Summe spätrömisch-byzantinischer Baukunst als eine neuartige islamische Schöpfung.

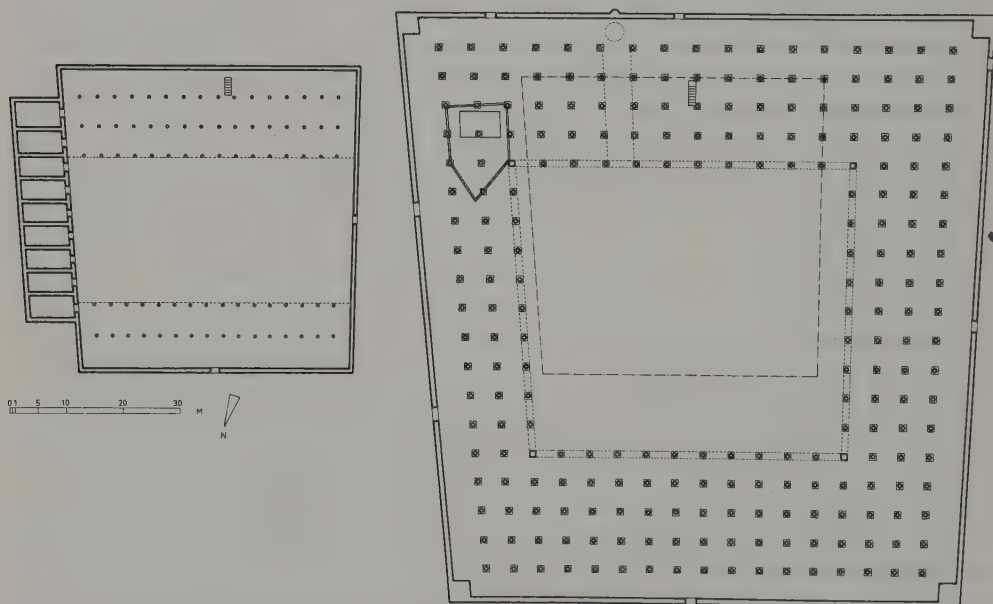
Erst unter der Herrschaft des sechsten Umayyadenkalifen al-Walid (705–715), eines leidenschaftlichen Bauherrn, an dessen Hofe gemäß dem Chronisten al-Tabarî «nur noch vom Bauen gesprochen wurde», begann die eigentliche Entstehung der muslimischen Monumentalarchitektur. Bezeichnenderweise steht am Anfang dieser Bautätigkeit ein geistiger Rückgriff auf Medina, den Ursprung der islamischen Gemeinschaft: Einer der ersten Entschlüsse al-Walids anlässlich einer Wallfahrt nach Medina war, das frühere Wohnhaus des Propheten mit Hilfe byzantinischer und koptischer Baumeister vollständig zu erneuern und es zu einer Andachtshalle mit zentralem Hofraum umzugestalten. Dieses bis ins 15. Jahrhundert hinein erhaltene und von mehreren islamischen Reisenden und Wallfahrern beschriebene Bauwerk muß eine Synthese arabischer Bausitten und syrischer Bauelemente gewesen sein, denn die mit den eingeführten Kunstmitteln errichtete Säulenhalle war im Grunde eine Übertragung des landläufigen arabischen Palmstammbaus auf die monumentalere Steinbauweise. Als einfache Säulenhalle faßten die Araber ja auch die vorgefundenen syrischen Kirchen auf, wenn sie diese für ihre Kulthandlungen unterteilten und dabei die Längsseite zur Breitseite machten, um der vorgeschriebenen Gebetsrichtung nach Mekka zu folgen.

Die Kraft des Vorbilds, die dieser ersten Moschee eigen war, kann man sich wohl kaum stark genug denken. Da sie nicht nur auf dem früheren Standort des Wohnhauses des Propheten erstellt war, sondern auch dessen Grab beherbergte, wurde sie ein zweites Ziel der Wallfahrt, das jeder Muslim noch heute im Anschluß an die Kaaba von Mekka besucht. Wenn auch die ursprüngliche Anlage des Hauses (das sicher nicht im Hinblick auf langes Überdauern gebaut worden war) zerstört wurde, so war doch im neuen Bau das Andenken an den Propheten überall gegenwärtig: Die Umrisse des früheren Hauses wurden durch genaue Bezugspunkte festgehalten, und einzelne Überreste der Palmstämme, die das alte Dach getragen hatten, wurden in die neuen Säulen eingemauert. Auch der Palmstrunk, an den sich Muhammad während der Unterweisung seiner Getreuen anzulehnen pflegte, wurde an Ort und Stelle belassen, und der Grabraum erhebt sich über der früheren Kammer seiner Lieblingsfrau Aischa, in der der Prophet verschieden ist. Auch die zwei Bauelemente, die alle späteren Moscheen kennzeichnen sollten – die Nische des Mihrābs und die Kanzel des Minbars – fanden hier ihre erste Ausgestaltung, die mit der Erinnerung an den Propheten verknüpft sind.

Wie zeitgenössische Stimmen sehr wohl feststellten, war mit dem Neubau dieser Grabmoschee ein Schritt von der alten Art des einfachen Versammlungsraumes (Masdschid), wie er noch Muhammad beim Bau seines Hauses vorgeschwebt haben dürfte, in

Richtung auf den Sakralbau getan, und der Vorwurf, al-Walid habe «in der Art der Kirchen» gebaut, war unüberhörbar. Dennoch wurde die Moschee (mit Ausnahme der drei geheiligten Stätten) später nie ein geweihter Raum im Sinne der alten christlichen Kirche, sondern blieb immer ein Sammlungsraum im sozialen und im geistigen Sinne des Wortes, der sich in jede gebaute Umgebung einfügen ließ.

Eine zweite wegweisende Tat al-Walids war die Errichtung der großen Moschee von Damaskus, die der Versammlung der gewachsenen islamischen Gemeinde in der jungen Hauptstadt dienen sollte. Er fand einen Bauplatz vor, der seinen Absichten und Anschauungen sehr entgegengekommen sein muß: den früheren römischen Tempelbezirk, der durch eine breite Hauptstraße mit der alten Agora verbunden war und von dem noch die alte massive Umfassung mit ihren vier Ecktürmen und einer den Hof umrahmenden Kolonnadenreihe stand. Einen Teil dieses Gevierts hielten die Christen mit der Johanneskirche besetzt (die möglicherweise über dem früheren freistehenden Tempel errichtet war), einen anderen hatten sich die Muslime bereits für ihre Zwecke eingerichtet. Indem al-Walid den Christen die Johanneskirche abkaufte, gewann er die volle Fläche zur Überbauung und konnte wahrscheinlich die Säulen der alten Kirche, die wohl schon im alten Jupitertempel gestanden hatten, wiederverwenden. Die Moschee wurde derart in das bestehende Platzgeviert eingefügt, daß die alten Umfassungsmauern als äußerer Abschluß für drei Seiten der neuen Säulenhalle dienten, welche die südliche Hälfte des Platzes besetzte. Die vierte Seite der geschlossenen Säulenhalle öffnete sich auf die Mitte des Platzes und wurde somit zur Eingangsfront und eigentlichen Fassade der



29. Nach schriftlichen Quellen rekonstruierter Plan von Muhammads Haus in Medina (vgl. auch Abb. 25)

30. Rekonstruierter Plan der ersten umayyadischen Moschee von Medina. Die gestrichelte Linie bezeichnet den Umriss des früheren Hauses des Propheten

Moschee (s. Abb. 26 und 31). Ihr war ein von Arkaden gesäumter Hof vorgelagert, der die nördliche Hälfte des langgestreckten Platzes einnahm.<sup>8</sup>

Ein glücklicher Zufall brachte es mit sich, daß die längere Seite des Platzgevierts nach Süden gewendet ist und genau rechtwinklig zur Qibla in Richtung Mekka steht. Dies gab der Moschee die breitflügelige Gestalt, die ihrerseits dem muslimischen Gebetsritual mit seinen «endlosen» Gebetsreihen entspricht, die so lange wie möglich seitlich fortgesetzt werden, ehe sich dahinter eine neue Reihe anschließt. Dadurch wurde hier erstmals der für die spätere Hallenmoschee so typische breitgestreckte Raum geschaffen, der sich grundsätzlich von der römischen und frühchristlichen Basilika unterscheidet, bei der die dominierende Längsrichtung mit der Blickrichtung zusammenfällt, wie es dem liturgischen Prozessionsweg entspricht. Die christliche Interpretation der Basilika, die noch in der al-Aqsa-Moschee in Jerusalem (709 n. Chr.) befolgt wurde, ist in Damaskus überwunden worden. Mag die Umwandlung der christlichen «Schiffe» in islamische Arkadenreihen noch nicht endgültig vollzogen sein, mögen auch spätere Bauten in Zahl, Anordnung und Proportion ihrer Arkaden manche Unterschiede aufweisen – das Konzept der Hallenmoschee mit Vorhof und gedeckten Arkaden als ein in sich geschlossenes Zentrum der Stadt, ja als befestigte «Stadt in der Stadt», war damit für kommende Zeiten vorgezeichnet.

Als wichtigste Moschee der neuen Kalifenstadt Damaskus mußte die Umayyadenmoschee von den besten verfügbaren Künstlern ausgestaltet werden. Das waren damals die byzantinischen Mosaiksetzer, welche gewaltige Flächen ausschmückten, von denen sich einige innerhalb der Hofarkaden bis heute erhalten haben. Sie stellen paradiesische, mit antiken Architekturelementen versetzte Phantasielandschaften dar, wie sie wohl auch zur Ausschmückung von Palastbauten üblich waren. So war die Innenausstattung innerhalb dieses frühen islamischen Monumentalbaus noch ganz der antiken Tradition verpflichtet, und es sollten noch ein bis zwei Jahrhunderte vergehen, ehe sich ein eigentliches islamisches Kunsthandwerk herausbildete, das nach eigenen geistigen Prinzipien verfuhr.<sup>9</sup>

Einen weiteren Schritt in Richtung auf ihr Eigenwesen tat die islamische Architektur in Córdoba, wo sich die umayyadische Tradition nach dem Sturz der Dynastie in Syrien (750 n. Chr.) in einem westislamischen, Andalusien und den Maghreb umfassenden Reich fortsetzte. Die vom ersten dortigen Herrscher Abd al-Rahmân I. im Jahre 785 gegründete Moschee wurde, wie ihr Gegenstück in Damaskus, anstelle einer früheren Kirche erbaut. Unter Verwendung von 120 Säulen antiker oder westgotischer Herkunft wurde ein breitgestreckter Gebetssaal errichtet, der von einer ungefähr quadratischen Einfassung umschlossen wurde, die auch einen offenen Innenhof einbezog. Anders als in Damaskus ist hier jede Erinnerung an die «Schiffe» der Basilika getilgt, und es entstand ein ausgedehnter, ganz in sich selbst ruhender Raum, dessen Grenzen durch die hundertfach wiederholten Säulen verschwimmen, die den Großraum unterteilen. Die kaum mehr als Ganzes überschaubare Halle läßt sich visuell in beliebige Teilbereiche unterteilen, und da keine bestimmte Mitte des Raumes betont wird, ist die Mitte gleichsam überall gegenwärtig. Dieser räumliche Eindruck verstärkte sich noch durch drei spätere Erweiterungen der Moschee im 9./10. Jahrhundert n. Chr., in deren Verlauf die Gebetswand zweimal weiter nach vorn verschoben und schließlich der vergrößerte Gebetssaal auch noch seitlich erweitert wurde.

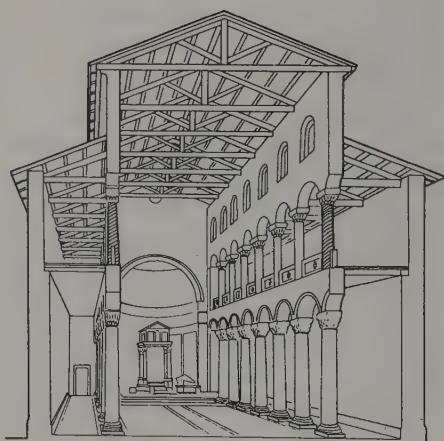
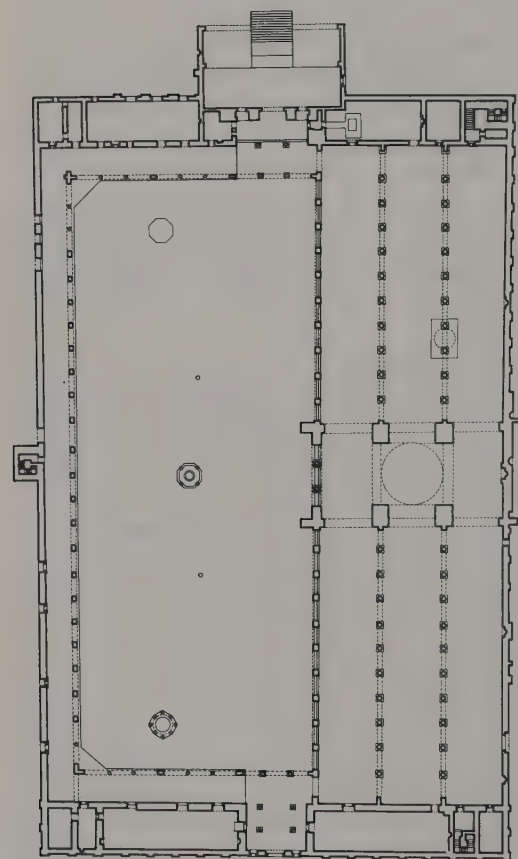


Damit entstand ein «Säulenwald», dessen Originalität noch durch ein besonderes Charakteristikum erhöht wurde: Da die zur Verfügung stehenden Säulen nicht ausreichten, um eine der Größe des Saales angemessene Höhe der Arkade und des Deckenauf-lagers zu gewährleisten, wurde der ersten Arkade eine zweite aufgesetzt: Sie besteht aus quer zur unteren Bogenrichtung verdickten Pfeilern, die reiterartig auf der unteren Bogenstellung sitzen und deren vorspringende Teile durch Kragsteine mit dem Kapitell der unteren Säulen verbunden sind. Entsprechend den Dimensionen der oberen Pfeiler ist hier der Querschnitt der Bogenreihe vergrößert, was die unteren Bögen wie feinere, in die höhere Arkade eingebaute Verstrebungen erscheinen läßt. Optisch entsteht der Eindruck, als ob die Säulen aus dem Boden wachsende Palmstämme wären, aus deren oberen Verknötungen sich ein doppeltes Dach von Zweigen entfaltet. Dieses verschachtelte System, das in der letzten Erweiterung der Moschee noch durch ein ornamentales Geflecht sich überkreuzender Bögen gesteigert wurde, erhöht die Komplexität, aber auch die Durchsichtigkeit der Bogenwände, die kaum mehr mit der basilikalen Hochschiffwand von Damaskus und ihren ausgeschnittenen Lichtgaden zu vergleichen sind.

Die ornamentale Auflösung der massiven Strukturen und die Verschleierung der

31. Grundriß der Umayyaden-Moschee von Damaskus: Die Gebetsrichtung liegt quer zur Längsrichtung des basilikalen Raumes

32. Schema der christlichen Basilika: Die Längsachse des Raumes fällt mit der Blickrichtung gegen Altar und Apsis zusammen



01 5 10 20 30 40 50 M



33. Hoffront der Gebetshalle der Umayyaden-Moschee in Damaskus (rechts auf Säulen stehend das frühere Schatzhaus)

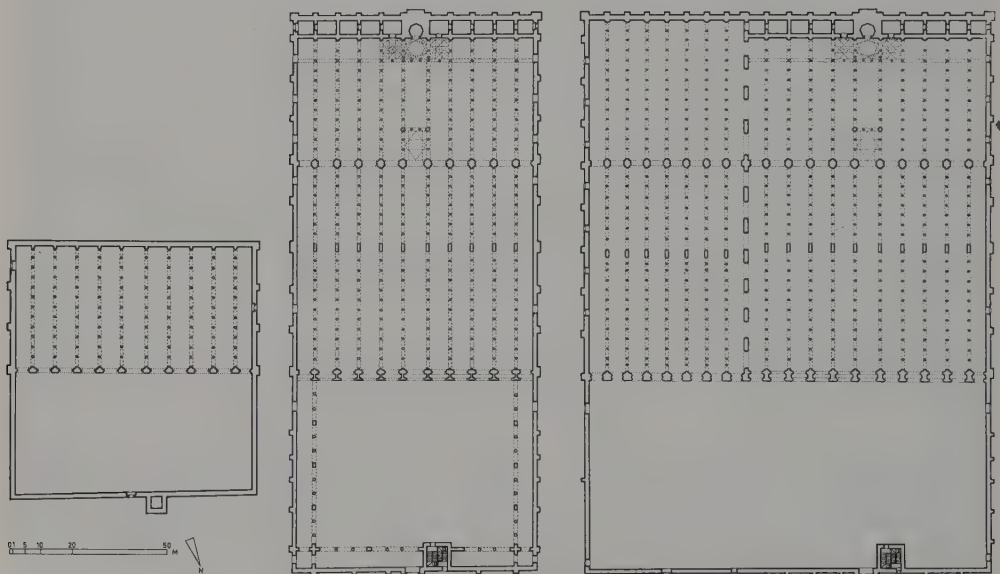


34. Innenraum der Umayyaden-Moschee von Damaskus (s. auch Abb. 108)





35. Innenraum der großen Moschee von Córdoba



36. Die Erweiterungsphasen der Moschee von Córdoba, zwischen 785 und 961





37. Schnitt durch den erhöhten Bereich der Säulenhalle vor der Gebetsnische in der Moschee von Córdoba (nach Torres Balbás)

gemeisterten statischen Gesetze ist bereits ein typisch islamischer Zug dieser Architektur: In der Tat scheint die ganze Struktur über der Bodenfläche zu schweben, und die ausladenden oberen Bögen, die, auf dünnen Säulen stehend, die zierlichen unteren Bögen überwölben, vermitteln den paradoxen Eindruck, als ob die Arkaden ebenso von oben herabgehängt wie von unten aufgebaut sein könnten. Ähnliche Eindrücke vermittelt die Gestaltung der dekorativen Torelemente entlang den Außenmauern: Architektur und Ornament verbinden sich zu einem feinen Spiel sich überlagernder Schichten, das die Wandfläche auflöst und sie stellenweise in ein von statischen Gesetzen unabhängiges ornamentales Musterfeld verwandelt. Die Öffnung des Torbogens ist durch einen breiten rechtwinkligen Rahmen eingefasst, der den endlos fortsetzbaren ornamentalen Einschlüssen Grenzen setzt und sie in die Architektur einbindet – ein Kompositionsschema, das auch in Arkaden und in der Wandnische des Mihrāb immer wieder auftauchen sollte.

Man kann die Moschee von Córdoba als den ersten völlig muslimischen Monumentalbau bezeichnen. Zwar mag der Hufeisenbogen westgotischen Ursprungs sein, mögen der Farb- und Materialwechsel zwischen Stein und Ziegeln und manche dekorativen Elemente aus Byzanz übernommen worden sein, doch entspricht die Art des künstlerischen Ausdrucks, des räumlichen Charakters sowie des ornamentalen und kalligraphischen Schmucks einer ganz und gar islamischen Synthese, die von da an die gesamte westislamische oder «maurische» Architektur bestimmt hat. Dabei wurde die komplizierte Disposition der doppelten Arkaden später wieder vereinfacht, der ornamentale Schmuck durch dominierende Stuckflächen vereinheitlicht, aber die künstlerischen Absichten blieben die gleichen und galten für die Moschee ebenso wie für den Palast, öffentliche Bauten und das Wohnhaus. Das System der dekorativ aufgelösten Wandflächen, die hängenden Gewebe oder Stickereien gleichen, wurde in der Alhambra des 14. Jahrhunderts n. Chr. zu höchster Vollendung gebracht und danach in der maghrebini-schen Architektur fortgesetzt, die neben der Basilika auch das römische Peristyl-Haus



38. Der Hof der Ibn-Tûlûn-Moschee in Kairo



39. Blick in die Pfeilerhalle der Ibn-Tûlûn-Moschee (Grundriß s. Abb. 109)

auf ihre Art umgesetzt hat. Dadurch, daß der Maghreb im Windschatten der historischen Umbrüche stand, die den mittleren Osten bewegt haben, konnte sich die alte maurische Tradition dort unverändert bis in die Gegenwart erhalten.

Während der islamische Westen das römisch-hellenistische und das byzantinische Erbe, teils auf dem Weg über Syrien, aufnahm und verarbeitete, begann sich im Osten ein anderer Weg abzuzeichnen. Indem die Abbasiden den Sitz des Kalifats nach Bagdad verlegten, gingen vermehrt orientalische Traditionen mesopotamischen, iranischen und zentralasiatischen Ursprungs in die sich konstituierende islamische Architektur ein. Mesopotamien war von jeher die Heimat des massiven Rohziegelbaus, des Backsteins und der glasierten Baukeramik, die das Mauerwerk wie eine farbige Haut überziehen konnte. Auch die Verwendung des Stucküberzugs als Verkleidung des Mauerwerks hatte sich hier seit den Parthern und Sassaniden eingebürgert. Die großen Moscheen von Samarra aus dem 9. Jahrhundert n. Chr. behielten zwar noch das System der Hof- und Hallenmoschee bei, doch die antiken Säulen waren nun durch massive Pfeiler in Ziegelbauweise ersetzt und wie die Wände mit Stukkaturen verziert.

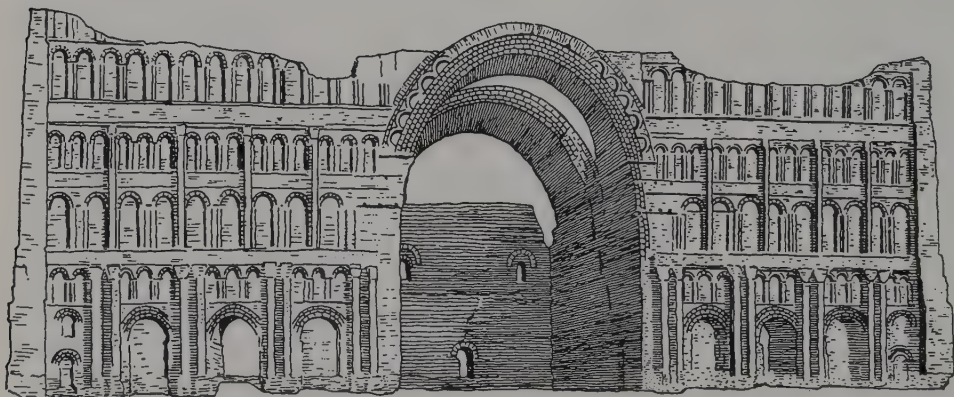
Das beste noch erhaltene Beispiel dieses Baustils ist die 879 n. Chr. vollendete Ibn-Tûlûn-Moschee in Kairo, durch die das Modell der Moscheen von Samarra in die Hauptstadt der ägyptischen Provinz verpflanzt wurde. Der Charakter der Bogenwände ist hier sehr viel bodenständiger als in Córdoba, und der Gebetssaal besteht aus einer Serie von durchbrochenen Mauern, die parallel zur Gebetswand verlaufen und mit ihren rhythmischen Sequenzen von Pfeilern und Bogenöffnungen die Reihen der Betenden in eine monumentale Ordnung umzusetzen scheinen. Die Schwere des Baukörpers wird teilweise wieder aufgehoben durch die vier dekorativen Ecksäulen, die jedem Pfeiler aufgesetzt sind, und durch das feine Stuckornament, das Kanten und innere Laibungen der Arkaden überzieht. Eingesetzte Fensternischen in den Bogenwänden, eingeschnittene Rosetten und vor allem das dekorative Muster der über 2 Meter hohen durchbrochenen Zinnen, die die Kante des Baukörpers nach oben hin auflösen und mit dem Horizont verzahnen, verleihen dem Gebäude eine gewisse Eleganz und Leichtigkeit. Ein Sonderfall ist der spiralartig aufgebaute Turm des Minarets geblieben, in das wie in Samarra alte mesopotamische Vorbilder eingingen.

Doch das für die Entwicklung der ostislamischen Architektur folgenreichste Erbgut war der Îwân, eine dreiseitig eingefasste, eingewölbte Raumnische mit einer portalartigen Öffnung, die gewaltige Dimensionen annehmen konnte. Sie ließ sich auch an der gegenüberliegenden Seite wiederholen oder an allen vier Seiten des zentralen Mittelhofs anbringen, wodurch sich dann ein kreuzförmiges Schema ergab. Wahrscheinlich ist diese Bauform zentralasiatischen Ursprungs, wurde dann von den Parthern im 2./1. Jahrhundert v. Chr. in den mittleren Osten eingeführt und schließlich von den Sassaniden übernommen, die den Îwân oft als Vorhalle zu einem Kuppelsaal benutzten, wie im Palast von Firuzabad. Der um 600 n. Chr. errichtete Palast des sassanidischen Königs Chusrau I. in Ktesiphon, unweit von Bagdad, nahm die Formen der früheren parthischen Paläste von Assur und Hatra wieder auf und steigerte sie zu gewaltigen Dimensionen. Er zeigt heute noch einen riesigen Îwân mit einer Bogenhöhe von 36 Metern und einer Spannweite von 27 Metern und diente seit dem 10. Jahrhundert n. Chr. als zentrale Referenz der iranisch-islamischen Architektur, denn der Îwân sollte nicht nur im Palastbau, sondern auch in der Moschee, in der Koranschule (Madrassa) und im Wohnbau Eingang finden.

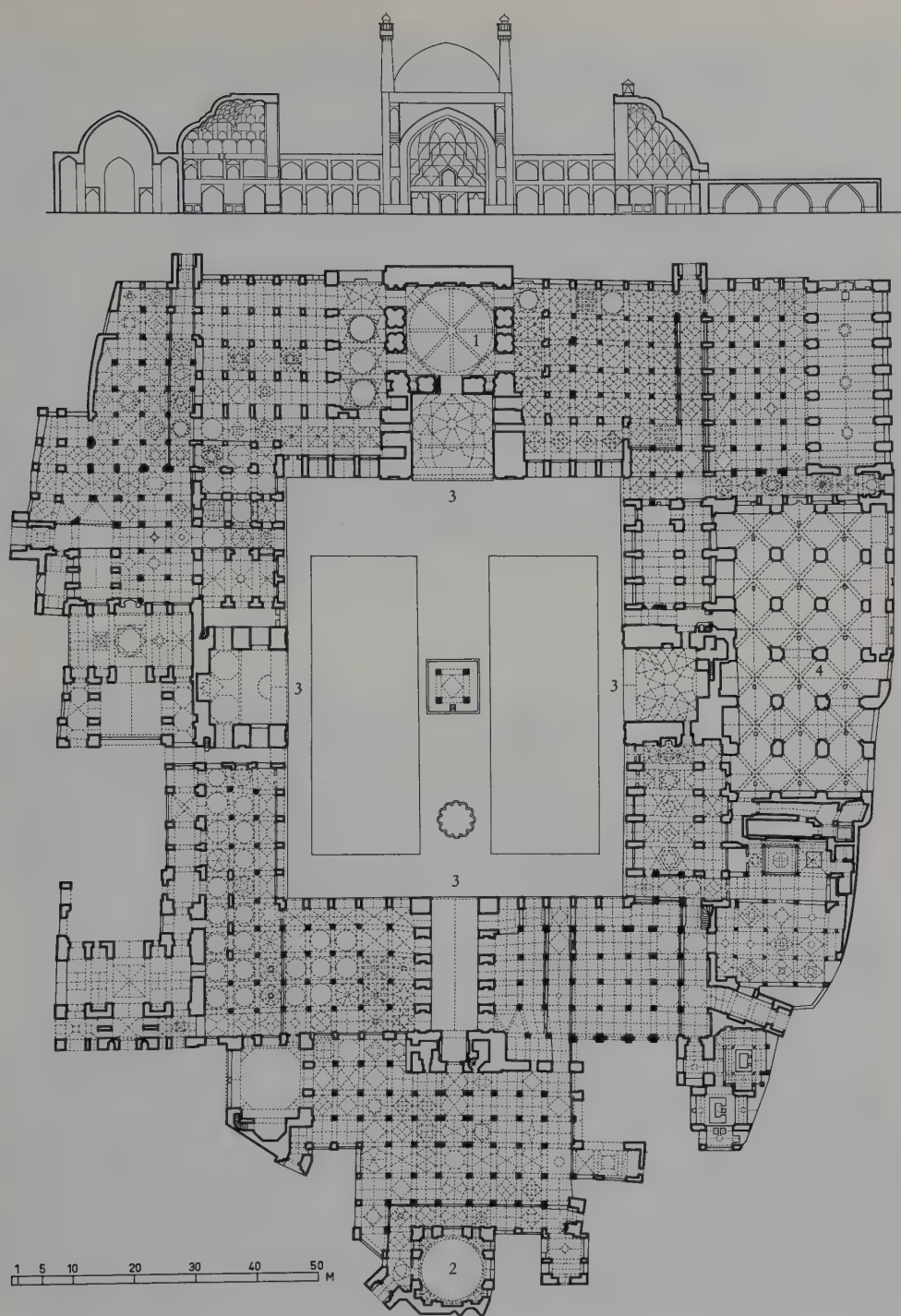


Im Sinne einer auf einen Vorhof geöffneten Thronhalle wurde der Îwân von den fürstlichen Bauherren als architektonisches Symbol der Macht aufgegriffen. Der Fürst Mahmûd von Ghazna, der die iranische Renaissance in islamischer Zeit einleitete, indem er Firdausis «Buch der Könige» in Auftrag gab, ließ um die Jahrtausendwende einen Palast in Laschkar-i-Bâzâr im heutigen Afghanistan errichten, der gemäß dem Schema von Ktesiphon vier Îwâne um einen Mittelhof aufweist (s. Abb. 57). Spätere Herrscher des Iran taten es ihm immer wieder nach, was auch durch literarische Quellen mehrfach bezeugt ist.<sup>10</sup> Daneben gewann der Îwân aber auch eine universelle Bedeutung als geschützter, dem Innenhof zugewandter Aufenthaltsraum gehobenen Charakters, der ebenso für häusliche Empfänge wie für den Unterricht in den koranischen Wissenschaften oder für das Gebet dienen konnte. Er bot eine räumliche Grunddisposition, die sich durch symmetrische Anordnung zu geschlossenen Raumkörpern mit «Ausbuchtungen» des Innenhofes zusammensetzen ließ.

Eine weitere Verbreitung des Îwân-Schemas fand durch die Dynastie der turkstämmigen Seldschuken statt, die im 11. Jahrhundert n. Chr. die Herrschaft im Iran übernahm und unter Sultan Malikschâh (1072–1092 n. Chr.) eine neue iranische Blütezeit einleitete. In der neuen Hauptstadt Isfahân fügten der Wesir Nizâm al-Mulk und sein Rivale Tâdsch al-Mulk an die frühere einfache Hallenmoschee zwei Kuppelbauten in der Achse des Hofes an, und wenige Jahrzehnte später wurde die alte Balkendecke der Hallenmoschee durch Hunderte von Backsteinkuppeln ersetzt und erweitert. In einer dritten Phase wurden die Hoffronten durch vier jeweils in der Mitte eingesetzte Îwâne aufgewertet, die als aufragende Muschelportale den Innenhof dominieren. Die Innenseiten der Îwâne und die Hoffronten wurden in seldschukischer und timuridischer Zeit mit glasierten Kacheln verkleidet, wodurch die Ornamentik mit ihren teils geometrischen und kalligraphischen, teils floralen Motiven die tektonische Struktur des Bauwerkes verkleidet und durch ihre eigene formale Logik aufhebt. Damit war eine Tradition geschaffen, welche die ganze spätere iranische Architektur beeinflusst hat und in der safawidischen Moschee des Schah Abbâs (1629 n. Chr.) mit ihrem Spiel zwischen Außenportal, inneren Îwânen und von Kuppeln überwölbten Gebetsräumen ihre Krönung fand. Hier war auch die Außenseite der großen Kuppel und der Minarette mit einem Mosaik aus glasierten Fliesen verkleidet.



40. Hof-Front des sassanidischen Palastes von Ktesiphon (Erhaltungszustand Ende 19. Jh.)



41. Querschnitt und Grundriß der Freitagsmoschee von Isfahan – 1 Kuppel des Nizâm al-Mulk vor dem Mihrab; 2 Kuppel des Tâdsch al-Mulk; 3 Îwâne; 4 Wintergebetssaal





42. Blick in den mit vier kreuzförmig angeordneten Ġwānen besetzten Innenhof der Freitagsmoschee von Isfahan, nach einem Stich von P. Coste (1867)

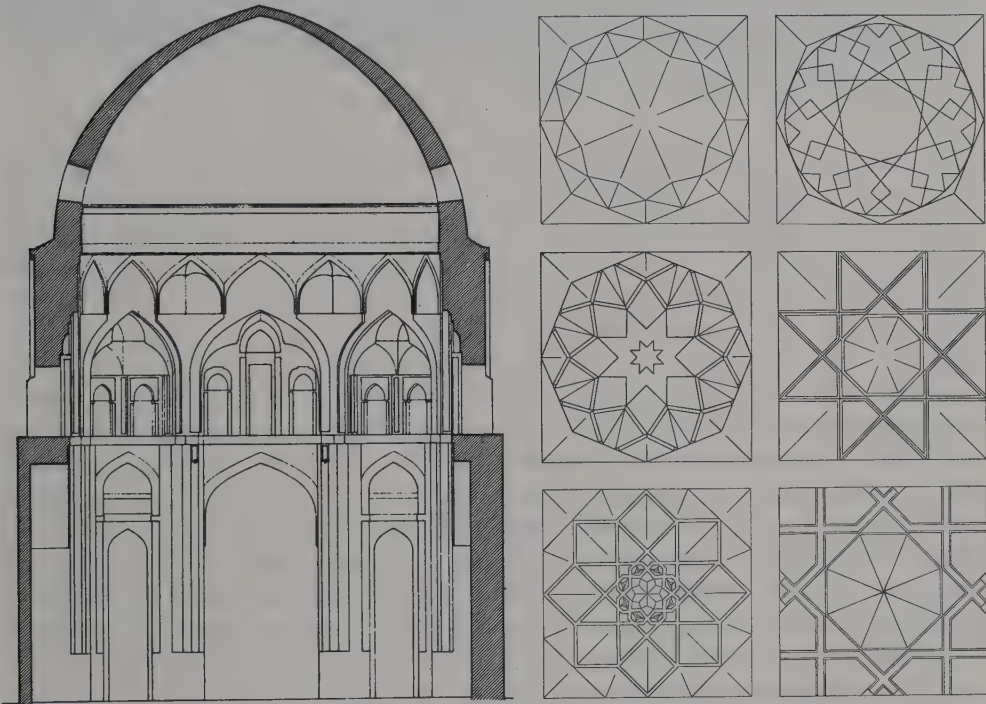


43. Südliches Ġwān-Portal und die dahinter folgende Kuppel des Nizām al-Mulk, vom tieferen Dach des Wintergebetsraums aus gesehen

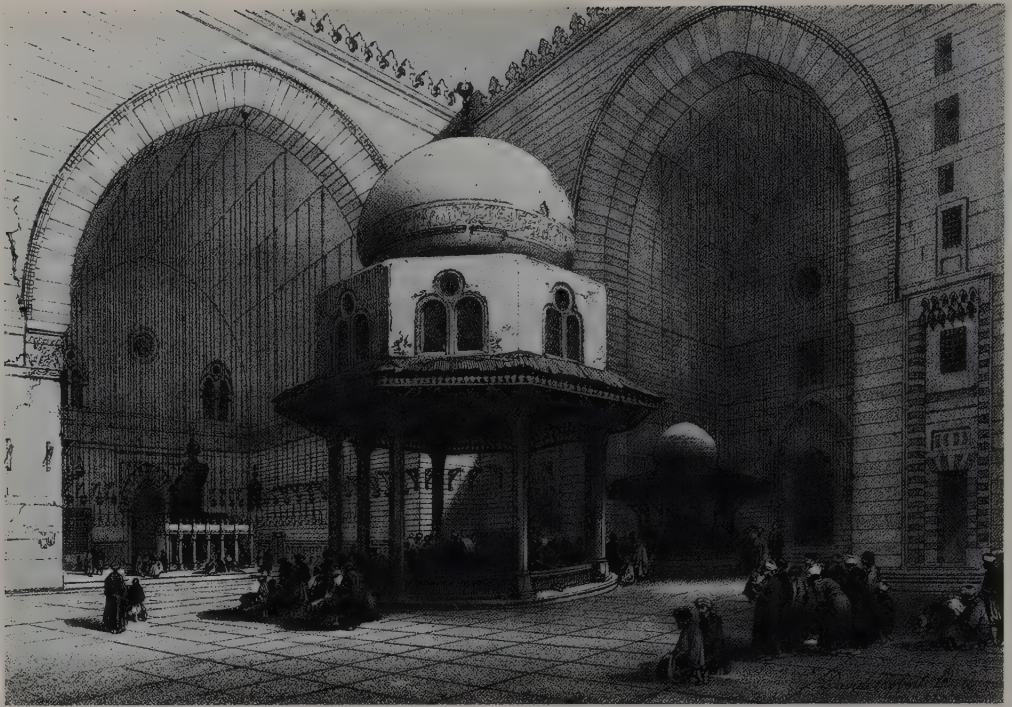


womit diese alte mesopotamische Technik in islamischer Zeit, unter Verwendung anderer Bauformen und ornamentaler Muster, einen neuen Höhepunkt erreichte. Der optische Eindruck dieser von einem blaugrünen Grundton beherrschten und mit feinen Arabeskenmustern und geometrisierten Schriftzügen besetzten Außenhaut ist oft überwältigend – vor allem gegen einen trockenen, ockerfarbigen Hintergrund, wie bei den timuridischen Mausoleen in Samarkand, deren überhöhte doppelte Kuppelschalen sich glitzernd von der Steppenlandschaft abheben.

Obwohl keine vollkommen einheitliche Schöpfung wie die spätere Schah-Abbäs-Moschee, war die seldschukische Freitagsmoschee von Isfahan bedeutsam als Experimentierfeld für hochkomplexe Wölbetechniken, mit denen man in vielfachen Varianten alle Möglichkeiten des Ziegelgewölbes erprobte. Ausgangspunkt war immer das Problem des Übergangs zwischen dem rechtwinkligen Unterbau (oder der quadratischen Pfeilerstellung) und dem runden Auflager der Kuppelschale. Das System der Ecktrompen war bereits in sassanidischen Bauten angewandt worden und wurde nun mit großer Meisterschaft verfeinert: Die sphärischen Dreiecke wurden in verschiedene Untereinheiten oder zu ineinandergestellten Nischenstrukturen aufgespalten, die ein komplexes Spiel von plastischen Formen und eingefaßten Hohlräumen in Gang setzten, das der Baumeister gleichsam zu kristallinen Formen erstarren ließ. Wie die Innenansicht der Īwâne der



44. Schnitt durch den nördlichen Kuppelraum der Freitagsmoschee von Isfahan. Der Übergang von der viereckigen Basis in das Kuppelrund wird durch ineinander verschaltete Nischen besorgt  
 45. Flach projizierte Strukturbilder von verschiedenen aneinandergereihten Kuppelschalen aus Backstein in den Gebethallen der Freitagsmoschee von Isfahan



46. Innenhof der Sultan-Hassan-Moschee, nach einem Stich von D. Roberts (1846)

Freitagmoschee zeigt, entstand aus diesem schöpferischen Umgang mit Verstrebungen und Abstützungen plötzlich ein räumliches Muster, das die Grenzen von Bauwerk und Ornament verwischte. Die architektonische Struktur wurde in kleinste Teile differenziert, die sich stufenlos zu einem ineinanderfließenden Ganzen integrieren ließen, das den Raum wie eine schwebende Hülle einfaßte. Durch das Spiel zwischen verzahnten Positiv- und Negativformen gewann der eingefasste Innenraum seinerseits eine geradezu körperhafte Qualität.

Die logische Konsequenz dieser fortgesetzten räumlichen Aufgliederung durch plastische Hohlformen waren die sogenannten Stalaktiten oder «Muqarnas», die seit dem 11. Jahrhundert zu einem Kennzeichen der islamischen Architektur wurden. Sie tauchten fast gleichzeitig im ostislamischen wie im westislamischen Bereich auf und wurden zu einem Gestaltungsmittel, das unter Kuppeln, Nischen und Vorkragungen jeder Art immer wieder eingesetzt wurde: je nach Periode und Region aus Gips geschnitten, aus beschlagenen Ziegeln zusammengesetzt, aus Steinblöcken gehauen oder aus Holzteilchen gebildet, und entweder strukturell mit dem Bau verbunden oder dem Raum nur als Verkleidung untergehängt (s. Abb. 71).

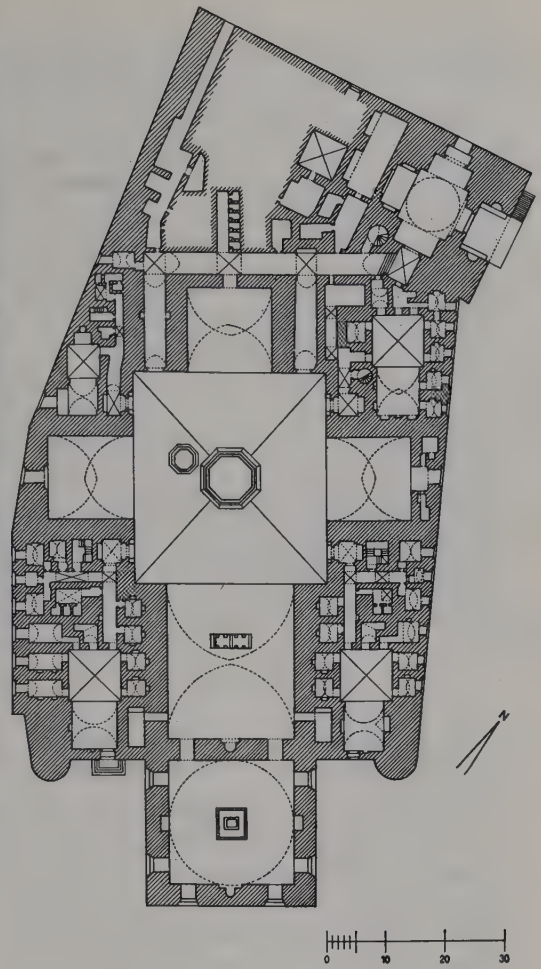
Die seldschukische Architektur strahlte auch nach Anatolien und nach Syrien aus, wo viele Elemente der iranischen Bauweise im 12./13. Jahrhundert in die lokale, von armenischen Bauleuten gepflegte Steinbauweise umgesetzt wurden. Von Syrien aus gelangten diese Einflüsse nach Kairo, wo mit dem Fall der Fatimiden-Dynastie ein neues Kapitel der Architekturgeschichte anbrach: Ayyubiden und Mamluken brachten hier





47. Eingangsportal der Sultan-Hassan-Moschee, nach einem Stich von D. Roberts (1846)

48. Grundriß der Sultan-Hassan-Moschee in Kairo, die in den Spickeln zwischen den vier Îwânen Unterkünfte für Studenten aufweist. Auch der versetzte Zugangsweg mit abgedrehter Eingangshalle (rechts oben) entspricht der Typologie der Koranschule (Madrasa)



vom 13. bis 15. Jahrhundert n. Chr. die syrischen und iranischen Bauelemente zu einer ungeahnten Blüte: Îwân, Kuppelschale und Muqarnas, nun alle in Stein gefügt und geschnitten, wurden die architektonischen Leitmotive für eine große Anzahl von Fürsten gestifteter Baukomplexe, die oft eine Moschee oder eine Koranschule (Madrasa) mit dem Grabbau des Stifters verbanden. Das kreuzförmige Îwân-Schema eignete sich besonders für die Anlage der Madrasa, da die vier Îwâne den gleichzeitigen Unterricht in den vier orthodoxen Rechtsschulen gestatteten, während der Raum in den einspringenden Ecken zwischen den Îwânen für den Einbau von zellenartigen Wohneinheiten für Studenten oder Derwische genutzt werden konnte. Dieser Bautyp wurde in Kairo durch den Ehrgeiz der stiftenden Sultane zu palastähnlichen Dimensionen erweitert, wie der Komplex des Sultan Hassan (1361 n. Chr.) zeigt, der wohl die eindrucklichste Umsetzung des Îwân-Schemas außerhalb des Iran ist. Die ägyptischen Bauten der Mamluken verzichteten allerdings auf die Fayence-Verkleidung der Kuppeln, Portale und Hoffronten. An ihre Stelle traten der ornamentale Steinschnitt mit kalligraphischen und ornamentalen Friesen (die sich auch flächig über die ganze Kuppelschale ausbreiten konnten)





49. Schnitt der Schehzade-Moschee des Sinân in Istanbul

sowie das Mosaik aus verschiedenfarbigen Marmoreinlagen, das mit Vorliebe für den ornamentalen Schmuck von Böden und Wänden oder für die Einrahmung von Fensteröffnungen, Portalen und Mihrâb verwendet wurde.

Ein weiterer Ast der iranisch-islamischen Architektur breitete sich über die zentral-asiatischen Gebirgsketten hinweg in den indischen Subkontinent aus. Während in Persien selbst die Dynastie der Safawiden (1501–1722) die Macht übernahm und unter Schah Abbâs eine weitere iranische «Renaissance» unter turkmenischen Vorzeichen einleitete, schuf sich Bâbü, ein Nachfolger der mongolischen Timuriden, die den Iran besetzt gehalten hatten, 1526 n. Chr. ein neues Reich im Gebiet von Afghanistan und Nordindien. Die von ihm begründete Moghul-Dynastie, die bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts bestand, behielt das Persische als Hofsprache bei und war auch dem iranischen Baustil verpflichtet. Durch die Berührung mit indischen Bautraditionen wurden die iranischen Baumuster mit tropischen Wucherungen angereichert, die die Moghul-Bauweise zu einer besonders reizvollen Variante der islamischen Architektur machen. Der Großmoghul Akbar versuchte in seiner neuen, 1570 n. Chr. gegründeten Hauptstadt Fatehpûr Sikri eine Synthese zwischen islamischer und hinduistischer Kultur zu schaffen, was auch in vielen Einzelheiten der Palastbauten zum Ausdruck kam. Alle Moghulherrscher seit Bâbü waren auch große Förderer monumentaler Gartenanlagen nach einem iranischen Vorbild, das sich bis zu den Achämeniden zurückverfolgen läßt, und manche dieser Gartenanlagen waren mit monumentalen, die timuridischen Kuppelbauten weiterführenden Mausoleen verbunden.

Indessen bahnte sich in Anatolien im mittleren Segment der islamischen Welt eine neue Entwicklungsrichtung der Architektur an: Die ebenfalls turkstämmigen Osmanen, die den Seldschuken nachgefolgt waren, hatten im 14. Jahrhundert n. Chr. eine neue Mo-

scheenarchitektur entwickelt, die vom zentralasiatischen Haus beeinflusst war. Sie beruhte auf einer zentralen Kuppel mit vier seitlichen Nischen – ein Schema, das oft durch eine zweite Kuppel erweitert wurde und nun die alte anatolische Säulen- oder Pfeilermoschee des 12./13. Jahrhunderts ersetzte. Nach der Eroberung von Konstantinopel (1453 n. Chr.) stand den osmanischen Sultanen die byzantinische Kirche Hagia Sophia als bisher unübertroffener monumentaler Kuppelbau vor Augen, ein Modell, das seine Wirkung nicht verfehlte. Es war der große Architekt Sinân – aus den europäischen Provinzen des osmanischen Reiches gebürtig –, dem es gelang, dieses Vorbild schrittweise umzubilden und daraus eine neue Form islamischer Architektur zu gewinnen. Anhand seiner verschiedenen Bauten, die in der Moschee von Edirne kulminierten, kann man weiter verfolgen, wie das längsgerichtete Schema der Hagia Sophia immer mehr in einen in sich selbst ruhenden Zentralraum mit allseitigen Ausbuchtungen verwandelt wird, wobei die Kuppel nicht mehr «entschwebt», sondern organisch an den Unterbau gebunden wird, so daß sozusagen ein kristallförmig geschliffener Hohlraum entsteht. Das alte Problem, das schon die seldschukischen und mamlukischen Baumeister beschäftigt hatte – wie ein würfelartiger Unterbau mit der Kuppelschale zu verbinden sei –, fand hier eine neue Lösung. Sie beruhte auf der Verwendung der aus dem Muster der Hagia Sophia abgeleiteten Halbschalen, die sich nun zu organischen Kuppelmassen türmten, denen die zentrale Kuppel entwuchs.

### *Residenzen und Paläste*

*«Was aber sind Paläste und die Gedichte:  
Traumhaftes Abbild des Wirklichen!»*

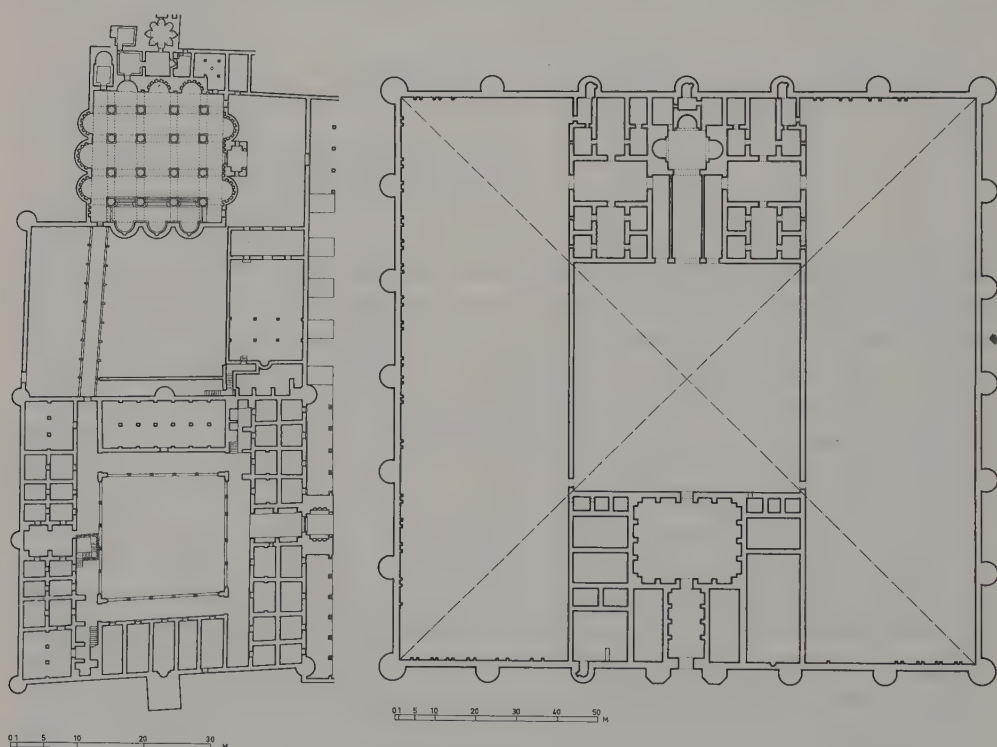
*(Hugo von Hofmannsthal, «Kleines Welttheater»)*

Durch prachtvolle Stiftungsbauten wie Moscheen, Koranschulen, Karawansereien oder Brunnenhäuser haben sich die großen Herrscher der islamischen Welt im Stadtbild und im Bewußtsein der Bevölkerung eingepreßt. Ihre ureigenste Domäne waren jedoch die Landsitze, Paläste, Zitadellen und Residenzen, die sie sich erbauten und wo sie mit ihrem Hofstaat ein von der übrigen Gemeinschaft abgeschiedenes Leben führen konnten. Schon früh setzte die Entfremdung zwischen Machthaber und Untertanen ein, die dem Verfall der spirituellen Autorität der Kalifen entsprach und zur Trennung zwischen Palast und Bürgerstadt führte.

Die umayyadischen Kalifen verfügten zwar über einen (heute verschwundenen) Regierungssitz unmittelbar angrenzend an die große Moschee in Damaskus, doch zog es die arabische Aristokratie bald hinaus aus der Hauptstadt: Eine Anzahl ausgegrabener Wüstenschlösser wie Qasr 'Amra, Chirbat al-Mafdschar, Qasr al-Chair und Mschatta, die früher für spätrömische Bauten gehalten wurden, zeugen davon. Wenn sie in ihren inneren Funktionen auch weniger differenziert waren, standen sie doch noch dem römischen Vorbild der kaiserlichen «Villa rustica» nahe, wie wir sie aus Tivoli, Piazza Armerina und Spalato kennen. Ausgrabungen haben erwiesen, daß sie keineswegs in der Wüste standen und nur einem romantischen Wunsch der «Rückkehr zu den Ursprüngen» entsprachen, sondern mit großen bewässerten Landgütern verbunden waren, möglicher-

weise auch mit Fruchtgärten, mit Tiergehegen und Jagdgründen, wie sie die Sassaniden kannten. Jeder dieser Paläste enthielt neben Wohn- und Empfangsräumen auch eine Moschee und ein Dampfbad, und manche Räume waren mit Mosaiken, Fresken, Reliefs und gelegentlich auch Skulpturen im Stil der orientalischen Spätantike versehen. In manchen Fällen nahmen die Landschlösser die strenge geometrische Form eines befestigten «Castrum» an, mit einem großen Mittelhof und mehreren kleineren Seitenhöfen, um die sich die Wohnräume zu vollständigen Untereinheiten gruppierten. Es ergab sich daraus eine Dreiteilung, mit den Empfangsräumen am Kopf des Mittelhofes und zwei seitlichen Streifen mit den zellenartigen Wohnräumen, deren einfache Struktur auf eine flexible Nutzung und ein Minimum von festen Einrichtungsgegenständen schließen läßt.<sup>11</sup> Man darf wohl vermuten, daß diese Schlösser eine Kombination von vorgefundenen Bauformen mit einer im Grunde sehr einfachen, den alten Stammesgewohnheiten entsprechenden Lebensform repräsentieren, wobei das angeeignete Kulturgut den neu errungenen Status zu repräsentieren hatte. Die erhaltenen archäologischen Zeugnisse spiegeln allerdings kaum die wahre Zahl und Ausdehnung dieser herrscherlichen Landsitze wider, die den umayyadischen Finanzhaushalt erheblichen Belastungen unterwarfen.<sup>12</sup>

Ein neuer und ideologisch anspruchsvollerer Typ einer Residenz trat mit der Machtübernahme der Abbasiden (750 n. Chr.) und der Übersiedlung des Kalifats nach Bagdad

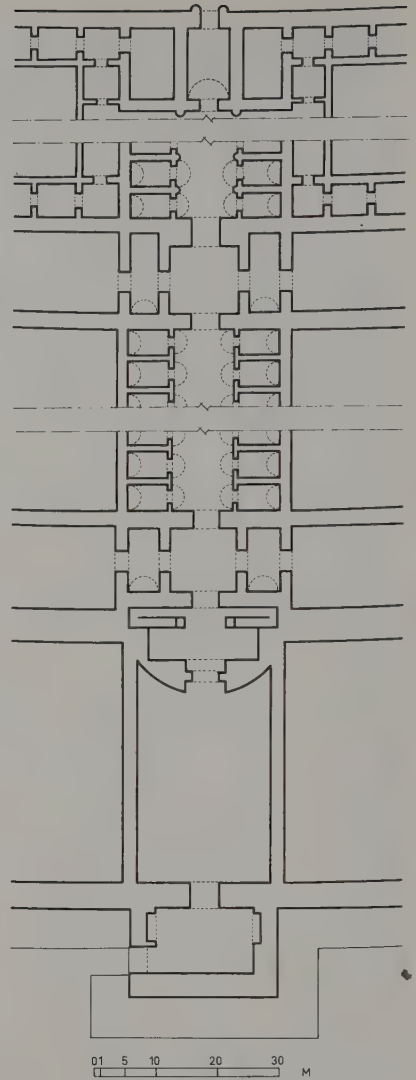
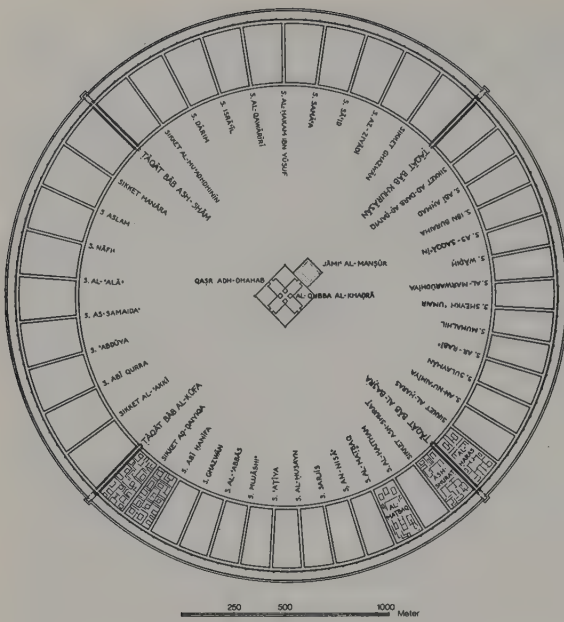


50. und 51. Pläne der umayyadischen «Wüstenschlösser» von Chirbat al-Mafshar (links) mit Haupthof und seitlich angeschlossenen Thermen, sowie von Mschatta (rechts)

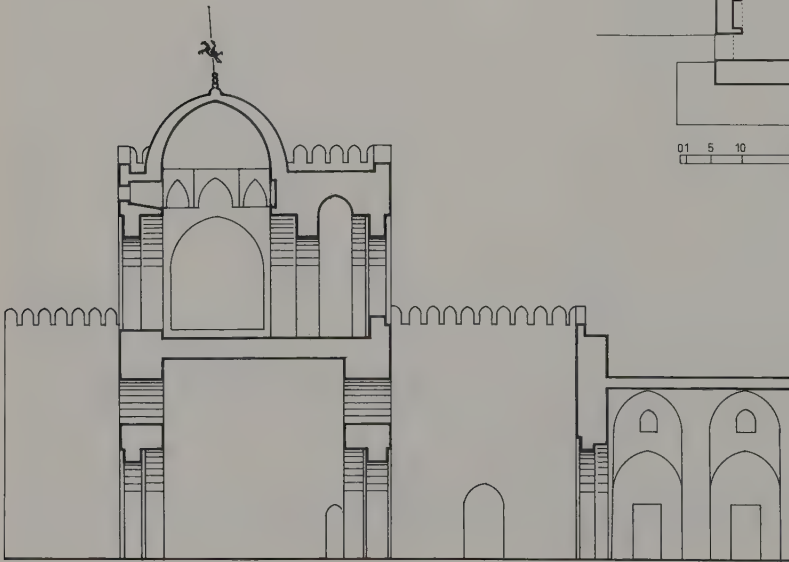


in Erscheinung: Die ‹Stadt des Friedens› (Madīnat al-Salām) sollte nicht nur die Mitte des großen Imperiums, sondern auch ‹Nabel des Universums› sein, und dementsprechend ließ sie der Kalif al-Mansūr unter astrologischen Vorkehrungen und nach einem strengen geometrischen Plan von symbolischer Bedeutung ausstecken, nachdem er Bauleute aus dem ganzen Reich zusammengezogen hatte. Es sind uns keinerlei materielle Relikte dieser Palaststadt erhalten, da die Lehmziegelkonstruktion die Jahrhunderte nicht überdauert hat, aber der Geograph al-Ya’kûbi und andere zeitgenössische Quellen haben uns genaue Beschreibungen der Stadt hinterlassen, aus denen der Plan rekonstruiert werden konnte. Die kreisförmige Anlage war vielleicht inspiriert von parthischen und sassanidischen Vorbildern, die ihrerseits wohl dem Muster der runden Militärlager aus assyrischer Zeit folgten. Sie hatte einen Durchmesser von rund 2600 Metern und bestand aus mehreren Ringen von Festungsmauern und dazwischenliegenden Gräben. Im Umkreis zwischen den Mauern befanden sich 45 fächerförmig angeordnete Quartiereinheiten, die den verschiedenen Stämmen der Wohnbevölkerung zugewiesen waren. Alle waren durch radial verlaufende Zwischenmauern voneinander abgetrennt, und jede verfügte über ein eigenes, von der gemeinsamen Ringstraße aus zugängliches Wegnetz. Durch diesen ‹lebenden Schutzwall› führten vier fast 500 Meter lange Torwege mit je 53 gedeckten Arkaden und beidseitig angeordneten Unterkunftsräumen für die 1000 Soldaten, die jeden Torweg zu überwachen hatten. Das Achsenkreuz dieser Torwege wies in die vier Haupttrichtungen des Reiches, und genau im Schnittpunkt, also in der geometrischen Mitte der konzentrischen Schalen der Stadt, lag der Kalifenpalast, ein Quadrat von rund 200 Metern Seitenlänge, zentriert durch zwei aufeinandergetürmte Kuppelräume, die zu einer Höhe von rund 40 Metern aufstiegen und von einer Reiterfigur gekrönt waren. Der Thronsaal unter der Kuppel war wahrscheinlich mit vier İwānēn und entsprechenden Vorhöfen verbunden, und seitlich war an den ganzen Komplex eine Hallenmoschee angebaut. Um den Palast herum scharten sich in hierarchischen Kreisen die Regierungsbauten und die Residenzen der Aristokratie, die innerhalb des äußeren Ringes von Wohnquartieren zu liegen kamen. Die vier Torwege waren entsprechend den verschiedenen Ringen von Mauern und Gräben in mehrere gesicherte Abschnitte unterteilt. Die vier Haupttore der Stadt, die man nach Durchschreiten eines geknickten Zugangsweges und einer Brücke erreichte, enthielten im Obergeschoß Kuppelräume, die das zentrale Motiv des Palastes – Kuppel und Reiterfigur – wiederholten. Diese als Audienzsäle oder als Aussichtsplätze zu interpretierenden Räume belegen, daß die ganze Stadt als ein erweiterter Palast gedacht war, dessen absolutistischer Ordnung, in strenger geometrischer Komposition ausgedrückt, sie sich zu unterwerfen hatte (s. Abb. 52–54).

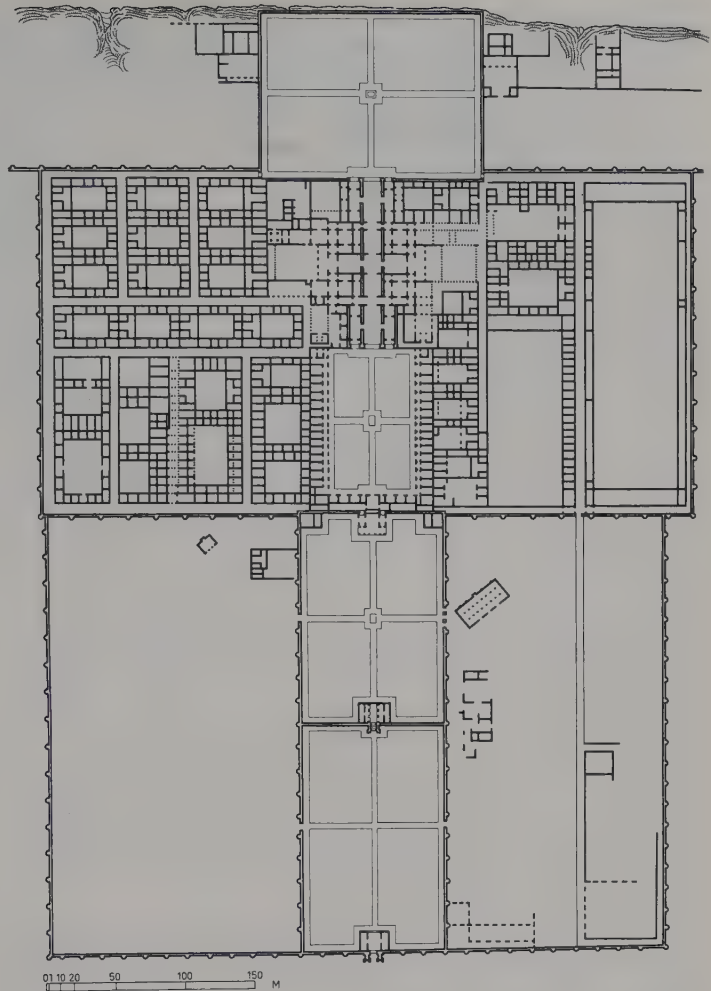
Der utopische Versuch, einen abstrakten Herrschaftsgedanken nicht nur einem einzelnen Gebäude, sondern einer ganzen Stadt als formales Prinzip zu unterlegen, war zum Scheitern verurteilt und blieb ein Einzelfall in der islamischen Geschichte. Bereits wenige Jahrzehnte nach der Gründung der ‹Stadt des Friedens› entwickelten sich Reibungen zwischen der aufrührerischen Bevölkerung und den türkischen Garden, und die abbasidischen Kalifen überließen die Stadt Bagdad vorerst ihrem Schicksal. Als Ersatz gründeten sie rund 100 Kilometer nordwestlich von Bagdad die neue Residenzstadt Samarra (836 n. Chr.), die sich teppichartig entlang des Tigris ausbreitete – als ein loses Gefüge von in sich geschlossenen Palastgevierten, Wohnvierteln und riesigen Moscheen, das im Laufe des 9. Jahrhunderts zu einer Metropole von mehreren 100 000



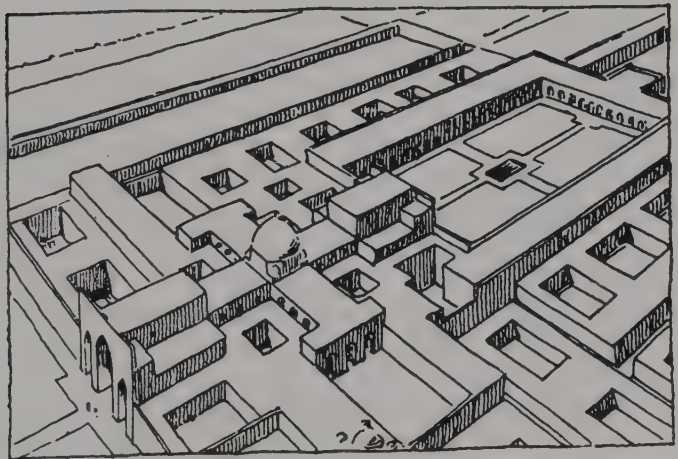
52. Rekonstruierter Plan des kreisrunden Baghdad  
 53. Schematischer Plan (verkürzt) eines der vier radialen  
 Zugangswege, der durch die verschiedenen Kreisinge  
 führte (äußerstes Tor am unteren Ende)  
 54. Rekonstruierter Schnitt durch ein Stadttor mit dar-  
 überliegendem Pavillon oder Empfangsraum



55. Plan des Balquwara-Palastes in Samarra



56. Rekonstruktion des zentralen Traktes des Balquwara-Palastes von Samarra, mit dem der großen Gartenanlage zugewandten Îwân (nach H. G. Franz)







57. Grundriß des Palastes des Fürsten Mahmûd von Ghazna in Laschkar-i-Bâzâr (Afghanistan), der am Anfang des 11. Jh. schon das kreuzförmige Îwân-Schema zeigt, das später auch für Moscheen und Koranschulen Verwendung fand

Einwohnern anwuchs. Wie im kreisrunden Baghdad waren auch hier die Bauten mehrheitlich aus luftgetrockneten Ziegeln, mit Backsteinen, Stuck und gelegentlich Marmor verkleidet, doch haben sich mehrere größere Palastbereiche erhalten, die uns über die Anwendung des Îwân-Schemas unterrichten und ein Licht auf die Entwicklung des islamischen Stuckdekors werfen.

Nach dem allmählichen Zerfall des frühen islamischen Imperiums hatten die Herrscher weder die Legitimation noch die Mittel, ähnlich riesenhafte Palaststädte zu bauen. Von nun an wurden befestigte Residenzen meist in kleinerem oder größerem Abstand von bereits entwickelten Stadtkernen gegründet, was den Austausch und eine gewisse Symbiose mit der ansässigen Bevölkerung von Kaufleuten, Handwerkern, Gelehrten und Künstlern gestattete. Die Art des Zusammenspiels war oft von topographischen Verhältnissen diktiert: In flachem Gelände konnte es zu einem lockeren Nebeneinander kommen, während ein steiles Gelände die Errichtung von strategisch günstigen Zitadellen ermöglichte, die über der Handels- und Gelehrtenstadt thronten und oft auch Zugriff auf die Wasserquellen hatten. Beispiele für den ersten Fall sind Madînat az-Zahrâ, die im 10. Jahrhundert gebaute Residenzstadt von Córdoba, oder die von der maghrebinischen Fatimidendynastie 969 n. Chr. gegründete neue ägyptische Residenzstadt al-Qâhira (Kairo); oder auch Isfahan, wo durch Schah Abbâs um 1600 n. Chr. ausgedehnte neue Palastquartiere organisch mit der bestehenden Stadt verbunden wurden. Beispiele für den zweiten Fall geben Aleppo mit seiner am Anfang des 13. Jahrhunderts ausgebauten Burgstadt, die ayyubidische Zitadelle von Kairo, die Ende des 12. Jahrhunderts die alte Fatimidenresidenz ablöste, und vor allem die Alhambra von Granada aus dem 13./14.

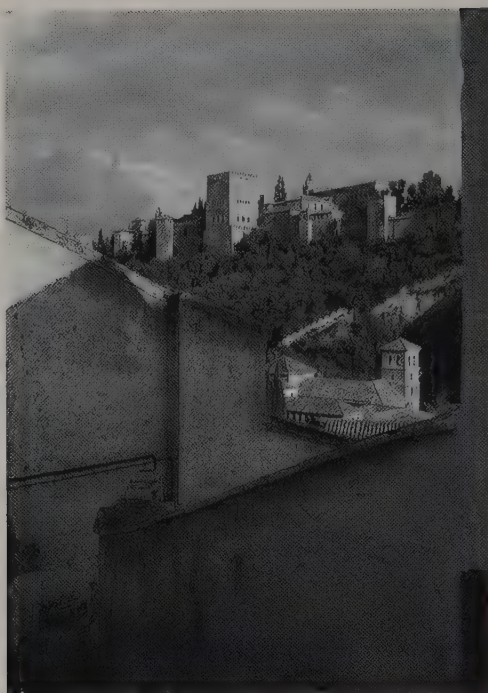
Jahrhundert. Bezeichnenderweise fallen die Zitadellen-Residenzen in Zeiten und Räume, in denen die kriegesischen Auseinandersetzungen mit den Mongolen und mit den europäischen Glaubenskämpfern ihren Höhepunkt erreichten.

Die Paläste, die sich innerhalb dieser fürstlichen Stadtanlagen und Zitadellen erhoben, traten bis auf wehrhafte Mauern und mächtige Eingangsportale kaum als sichtbare Baukörper in Erscheinung und strahlten als Anlage so gut wie nie jenen totalitären staatlichen Anspruch aus, den das frühe Bagdad noch gesucht hatte und den viele Herrschaftssitze des europäischen Absolutismus, wie der Escorial oder das Schloß des Sonnenkönigs in Versailles, von Natur aus in sich tragen. Das Verhältnis zum monumentalen Ausdruck war ein anderes als in den europäischen Bauten der Renaissance und des Barock: Das Ziel des Palastes bestand nicht darin, als möglichst massiver monolithischer Block die Außenwelt zu beeindrucken, sondern dem Fürsten ein verstecktes und vielfältig gegliedertes inneres Reich zu eröffnen, das nur er allein in vollem Ausmaß kennen und durchdringen konnte. So waren die Paläste meist zusammengesetzt aus mehreren höfischen, häuslichen, wirtschaftlichen und administrativen Komplexen, die oft nur locker durch Zwischenhöfe oder Gartenanlagen miteinander verbunden waren. Innerhalb solcher zusammengesetzter Gefüge ging man linearen Raumfolgen im Sinne axialer Zugangswege, perspektivischer Fluchten und großer Freitreppen meist absichtlich aus dem Wege. Die Verbindungslinien wurden unterbrochen, versetzt oder geknickt, um unerwünschte Interferenzen zu verhindern und jedem Teil des Ganzen seine Eigenständigkeit zu belassen. Dies bedeutet freilich nicht, daß Symmetrien und axiale Ordnungen fehlten: Sie spielen jedoch im *Inneren* der einzelnen räumlichen Komponenten eine Rolle und wurden durch Gartenanlagen, Wasserbecken oder sich gegenüberstehende Portale hergestellt, deren ausgewogene Anordnung jedem Hofraum einen in sich geschlossenen Charakter verlieh.

Die für den Fremden nicht sofort durchschaubare Komplexität des Palastes war nicht nur eine Sicherheitsmaßnahme, sondern auch ein Mittel, Besucher zu überraschen.



58. Schnitt durch Torweg, Eingangstor und darüberliegenden Palast der Zitadelle von Aleppo (s. auch Abb. 87)



59. Blick auf den Burgberg der Alhambra von Granada, mit dem im breiten Turm versteckten Thronsaal (s. auch Abb. 69)

60. Torweg und Haupteingang der Zitadelle von Aleppo mit dem darüberliegenden Audienzsaal des Palastes

Augenzeugenberichte und orientalische Geschichtenerzähler übertreffen sich in der Schilderung verborgener Wunder und Schätze der Paläste. Meist ist die Rede von langen und unübersehbaren Zugangswegen, die abwechselnd durch gedeckte Innengänge, Arkaden und plötzlich sich auftuende Gartenhöfe führen, immer wieder neue Ausblicke auf Wasserspiele, seltene Pflanzen, wilde Tiere, Vögel und goldene Bäume mit seltensten Früchten bietend, bis endlich die Thronhalle erreicht ist, wo der Sultan unter einem Baldachin inmitten kostbarer Teppiche und Seidenkissen sitzt. Die sagenhaften Könige, nach denen sich diese Prachtentfaltung ausrichtete, waren Alexander der Große (Iskandar), der West und Ost vereint hatte, der sassanidische König Chusrau und vor allem der biblische König Salomon, dem gemäß dem Koran die Geisterscharen der Dschinnen zu Gebote standen, um ihm jeden Wunsch nach kostbaren Sälen, Geräten und Bildwerken im Nu zu erfüllen (Koran 34/12–13). Er war es auch, der nach der Legende jenen spiegelnden Kristallboden herbeizaubern ließ, den die Königin von Saba mit einer Wasserfläche verwechselte (Koran 27/44).

Ein solcher zu hoher ästhetischer Vollendung gesteigerter höfischer Prunk darf freilich nicht über die grundlegende Einfachheit der inneren Einrichtung der Paläste hinwegtäuschen. Westliche Kunsthistoriker haben sich immer wieder gewundert über die einfachen und wenig differenzierten Grundrisse islamischer Palastbauten, von den Umayyadenschlössern bis zur Alhambra, die eine präzise funktionelle Zuordnung der



Räume im Sinne der europäischen Architektur schwierig oder unmöglich machen. Sie sind aber ganz einfach dadurch zu erklären, daß im Palast genau wie im islamischen Wohnhaus die Innenräume auf sehr variable Art und Weise zu nutzen waren, weil die islamischen Lebensgewohnheiten ein Minimum an fester Einrichtung erfordern und praktisch ohne schwere Möbel auskommen. Teppiche, Kissen und tragbare Tischplatten und Geräte waren im Nu zu verschieben und konnten innerhalb der gleichen räumlichen «Hülle» verschiedenen Zwecken dienen.

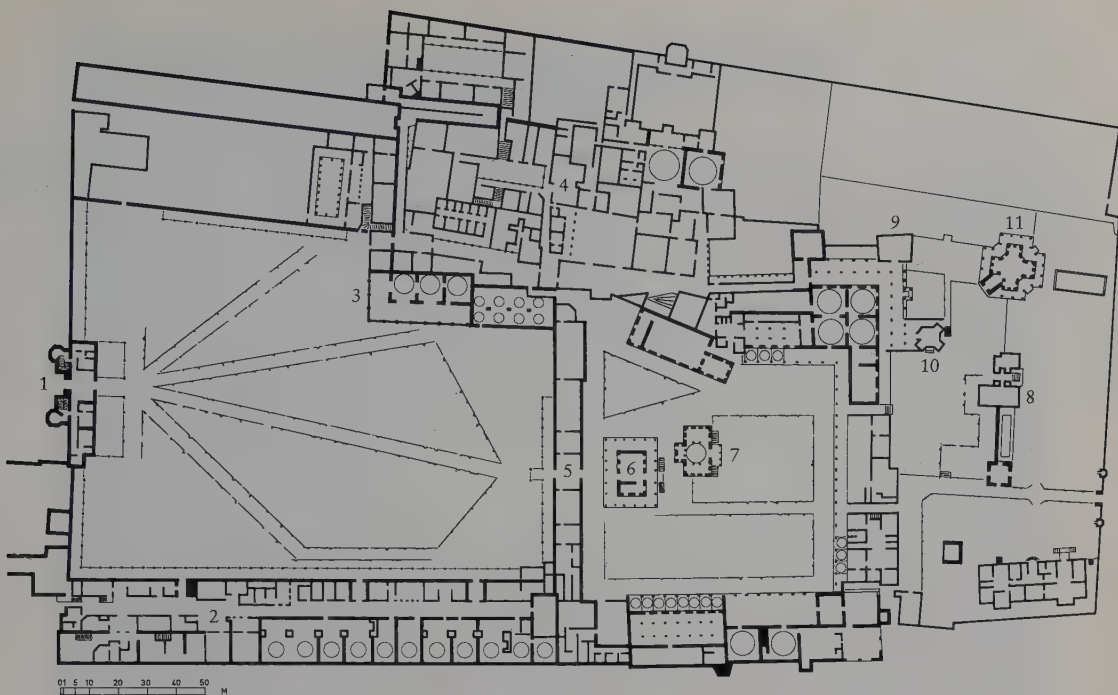
Das höfische Zeremoniell war zur Zeit der abbasidischen Kalifen stark von byzantinischen und sassanidischen Vorbildern beeinflusst. Verschiedene islamische Autoren berichten uns, daß die Kalifen bei der Audienz wie die sassanidischen Großkönige nur hinter einem Vorhang in Erscheinung traten (eine Sitte, die schlecht zur islamischen Ethik paßte und später aufgehoben wurde), und erklären die Regeln des Protokolls, die am frühen Kalifenhof galten.<sup>13</sup> Mit dem Aufkommen der späteren nomadischen Dynastien vereinfachten sich diese Regeln wieder, und die Reiseberichte des 12., 13. und 14. Jahrhunderts n. Chr. zeigen die Fürsten von einer sehr zugänglichen Seite. Die obligate Prachtentfaltung wurde ausgeglichen durch die fast familiäre, ja intime Art des Umgangs, mit der der Herrscher seine Vertrauten und seine Besucher aufnahm. Es fehlte nicht an Gelegenheiten und Anlässen, bei denen der Sultan als Gastgeber der Gemeinschaft in Erscheinung zu treten hatte, was vor allem an den zwei großen islamischen Feiertagen seine Pflicht war. Außerdem gab es die feste (oft wöchentliche) Einrichtung des «Madschlis» oder «Dîwân», der offenen Audienz, zu der im Prinzip jedermann Zugang hatte. In ihr lebte das islamische Prinzip der ontologischen Gleichheit aller Menschen vor Gott weiter, das sich grundlegend vom absolutistischen Konzept des Gottkönigtums unterscheidet. Dagegen sind die einfachen Umgangsformen Teil der islamischen «Sunna», der die Herrscher und Untertanen gleichermaßen unterworfen waren.

Neben den Audienzen gab es die höfischen Feste und Lustbarkeiten, bei denen sich die Kalifen und Sultane mit ihren «Tischgenossen», die durchaus nicht der eigentlichen Staatshierarchie entstammen mußten, von der Regierungsarbeit erholten und ablenkten. Hier standen musikalische Improvisation, verbunden mit der Rezitation von bekannten oder aus dem Stegreif erfundenen, variierten und durch Antwort weitergesponnenen Gedichten im Vordergrund, wobei auch der im Islam eigentlich verpönte Weingenuß als Quelle der Inspiration keineswegs verachtet wurde.<sup>14</sup> Solche Festlichkeiten bedurften keiner aufwendigen Vorbereitungen, wurden aber mit Vorliebe in einem gehobenen, dem Naturerlebnis und dem Kunstgenuß förderlichen Rahmen veranstaltet. Dies konnte ein umfriedeter Garten sein, wo sich die Teilnehmenden unter duftenden Bäumen und Sträuchern nahe einem sanft sprudelnden Wasserbecken lagerten und wo ein Pavillon oder kostbar geschmückte Zelte, mit Kissen und Teppichen ausgestattet, den architektonischen Rahmen abgaben. Oder es konnte umgekehrt ein geschlossener, mit einer «Himmelskuppel» versehener Raum sein, in dem die Gäste in Alkoven um einen zentralen Brunnen lagen und dank dem rieselnden Wasser und der stilisierten Blumenwelt der Teppiche und Wandbehänge die Gegenwart der Natur in künstlerisch umgesetzter Form genossen.

Einen visuellen Begriff dieses höfischen Lebens vermitteln uns die Miniaturen aus persischen, türkischen und indischen Manuskripten des 15. bis 18. Jahrhunderts n. Chr.: Bildinhalt und Darstellungsweise lassen fühlen, daß es in der Palastarchitektur nicht um



61. Persische Miniatur um 1500: Chusrau vor dem Schloß der Schirin

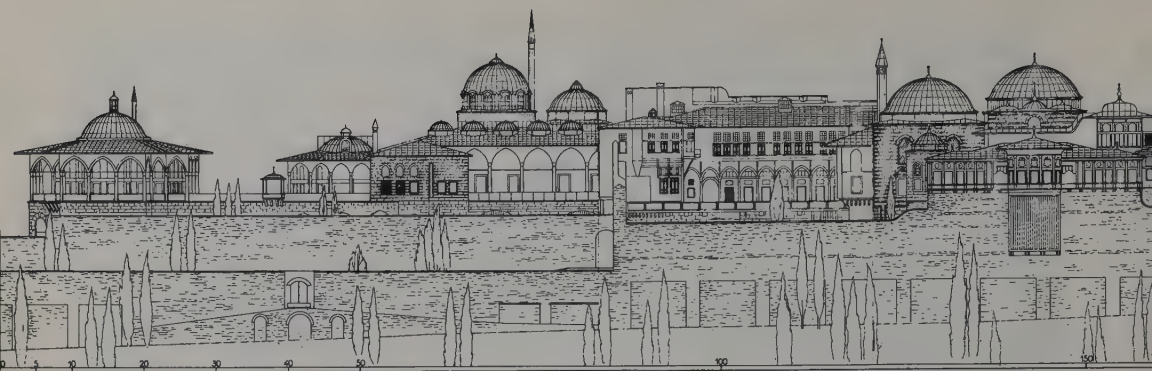


62. Plan des Topkapi-Palastes in Istanbul – 1 Erstes Tor, 2 Küchen, 3 Ratsaal, 4 Haremskomplex, 5 Zweites Tor, 6 Audienzsaal, 7 Bibliothek, 8–10 Pavillonbauten, 11 Baghdadkiosk

die monumentale Dokumentierung eines irdischen Machtanspruches ging. Der Herrscher selbst ist kaum als Individuum hervorgehoben, wie es auch keine monumentalen PorträtDarstellungen von Königen im Sinne der europäischen Reiterstandbilder und herrscherlicher Posen gab. Statt dessen drehte sich alles um die Schaffung einer idealen Welt, die durch ausgewogene geometrische Formen, harmonische Proportionen, edle Farben und vollkommenes Zusammenspiel aller Teile in einen Zustand gehoben wurde, in dem sie auf symbolische Weise kosmische Ordnungen widerzuspiegeln vermochte. In der Miniatur wie im dargestellten Bauwerk erstrebte man nicht die naturalistische Vortäuschung einer irdischen Illusion, sondern die Konkretisierung einer traumhaften, der irdischen Realität entrückten Wirklichkeit. Nicht umsonst entfaltet auch die Dichtersprache der arabischen und vor allem der persischen Hofpoeten (wie Firdausi, Nizâmi und Saadi) ein Gespinnst von Gleichnissen, in denen Mensch, Natur und Universum durch wechselseitige sinnbildliche Bezüge zu einem unauflöslichen Gewebe verknüpft werden.

Dasselbe vollbringt auf ihre Weise auch die räumliche Ordnung der Architektur: Besonders dazu beigetragen hat das Motiv des paradiesischen, von Mauern eingefassten Gartens oder Gartenhofes mit pavillonartiger Bebauung, das in mehreren Spielarten vorkommt und das Grundmuster vieler teppichartig zusammengesetzter Palastbauten abgab. Innerhalb solcher Gefüge, die in Samarra ebenso wie in Fatehpûr Sikri oder im Topkapı-Palast in Istanbul erkennbar sind, trat oft das bereits erwähnte İwân-Schema auf, das besonders in seiner kreuzförmigen Disposition eine ideale Einrahmung des offenen





63. Ansicht der äußersten Terrasse des Topkapi-Palastes von Norden, mit dem Pavillonbau des «Baghdad-Kioskes» am linken Ende (nach S. H. Eldem)

Raumes durch ihm zugewandte Bauten gestattete. Durch ihre muschelartige Form warfen die İwâne den eingezogenen Raum in die Mitte zurück und betonten damit den in sich ruhenden Charakter der jeweiligen Anlage. Eine zusätzliche Reflektion wurde oft durch die Spiegelung der Hoffronten in einem zentralen Wasserbecken bewirkt, wodurch sich die Schwere der Baumassen auflöste und nicht mehr als massives Gewicht in Erscheinung trat (vgl. Farbtafel V). Wie sehr sich diese Raumauffassung mit den Absichten der islamischen Kunst deckte, wird im letzten Kapitel des Buches (S. 269 ff.) näher ausgeführt.

Die im Vergleich zu europäischen Gegenstücken so frappante Leichtigkeit der islamischen Palastbauten läßt sich auch aus der Urform des Zeltes erklären, die vielen von ihnen zugrunde liegt. Ibn Battûta hat in seinem Reisebericht des 14. Jahrhunderts den fahrenden Hofstaat eines tatarischen Sultans beschrieben, und Abû al-Fazl, der Biograph des Mogulherrschers Akbar, hat in allen Einzelheiten die Anlage und Anordnung solcher königlicher Zeltstädte geschildert.<sup>15</sup> Es wird angenommen, daß diese «transportable» höfische Architektur nicht nur die vielen pavillonartigen Aufbauten von Fatehpûr Sikri (der 1570 n. Chr. gegründeten Palaststadt von Akbar) beeinflusst hat, sondern, möglicherweise auch oft die Teile des Stadtgrundrisses, der in stark geometrisierter Form die Struktur des Lagers wieder aufgenommen haben könnte. Etwas von diesen ephemeren, auf Zeit gebauten Residenzen haftet den meisten islamischen Palästen an, auch dort, wo sie sich zu einer ästhetisch höchst kunstvollen architektonischen Formensprache kristallisiert haben. Es ist kein Zufall, daß die Erzählungen von Tausendundeiner Nacht vom Bild der von Geisterhand erbauten, leicht verschiebbaren Paläste durchzogen sind, die im Nu entstehen und verschwinden können.

Von allen erhaltenen islamischen Palästen war es die Alhambra in Granada, die am meisten die Phantasie der Europäer beflügelte, aber auch Anlaß zu manchen romantischen Fehlinterpretationen gab. Es ist eine Ironie des Schicksals, daß ausgerechnet dieser Traum von vergangener Größe, auf europäischem Boden stehend und realisiert von der geschwächten, vom Untergang bedrohten Dynastie der Nasiriden (1238–1492), zum Inbild des islamischen Palastes werden sollte. Andererseits ist ihr Erhaltungszustand für einen ins 13./14. Jahrhundert zurückgehenden Bau einzigartig und von keinem älteren Beispiel im Vorderen Orient übertroffen. Dazu enthält der Alhambra-Komplex, wenn

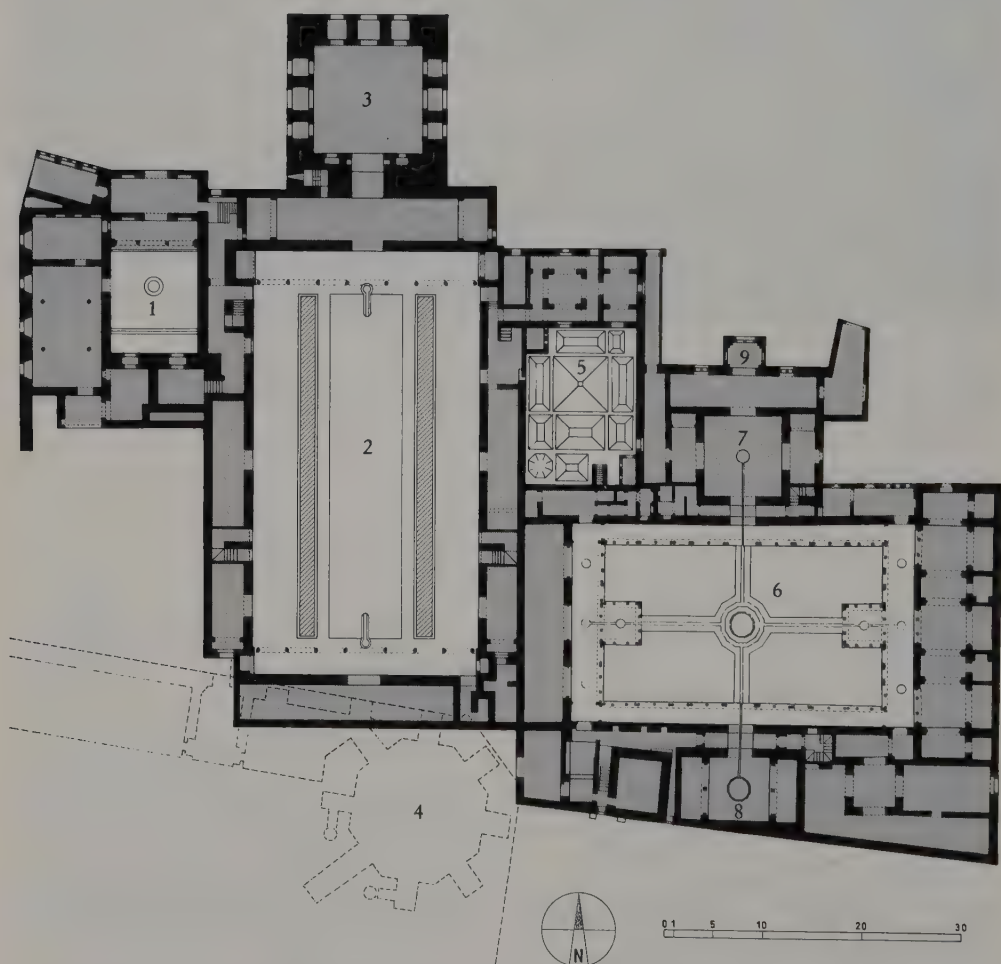


64. Blick vom Baghdad-Kiosk auf die Nordwest-Terrasse des Topkapi-Palastes. Rechts der kleine Aussichtserker mit Blick auf den Bosphorus, im Hintergrund der über einem Wasserbecken schwebende Thronszitz (vgl. Farbtafel VI)



65. Schnitt und Fassade des pavillonartigen Thronsaals des Moghul-Kaisers Akbar in Fatehpur Sikri

auch in fragmentarischer und teilweise leicht entstellter Form, viele archetypische Züge einer jahrhundertealten, noch auf vorislamische Zeit zurückgehenden Palasttradition mit allen ihren kosmologischen und ikonographischen Ingredienzen. Zugleich zeigt er uns einen Zweig der islamischen Kunsttradition – den andalusisch-maghrebinischen Stil – auf höchster Entwicklungsstufe und zu äußerster Subtilität verfeinert, wobei im Grunde nur die Bauformen des typischen maurischen Wohnhauses zur Anwendung kamen, von dem uns keine anderen Spuren aus so früher Zeit erhalten sind. Umgekehrt werfen die späteren maghrebinischen Häuser und Paläste von Fes und Marrakesch wiederum ein Licht auf die Palastbauten der Alhambra und lehren uns, wie wir uns die innere Ausstattung und die Nutzung der Räume im einzelnen vorzustellen haben.



66. Grundriß des Kerns des Alhambra-Palastes, unter Rekonstruktion des ursprünglichen Zustandes – 1 Vorhof, 2 «Myrtenhof», 3 Thronsaal, 4 vermutliche Lage der privaten Gemächer (Palast Karls V.), 5 Decke des Hammâms, 6 «Löwenhof», 7 «Saal der zwei Schwestern», 8 «Saal der Abenceragen», 9 Mirador



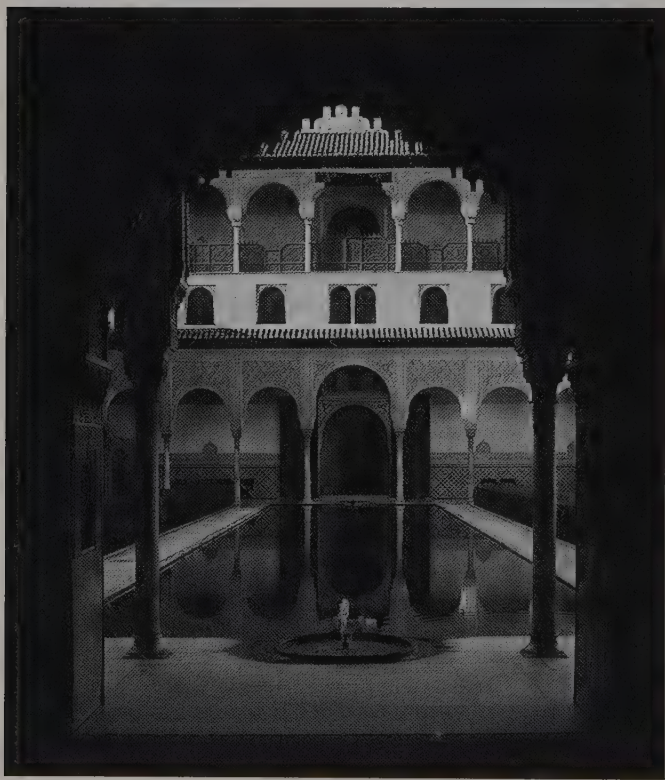
Die Alhambra (spanische Abkürzung von «Qal'at al-Hamra», d. h. «Rote Festung») ist als typische feudale Zitadelle angelegt worden, die über der Bürgerstadt thronte und seit ihrem Ausbau im 13. Jahrhundert über ein eigenes, vom Fluß Darro abgezwiegt Wasserleitungssystem verfügte. Ursprünglich beherbergte sie in ihren Mauern eine vollständige Stadt mit einer inneren Festung, einer großen Moschee, mehreren Bädern, ausgedehnten Wohnvierteln und mehreren Palästen. Heute stehen davon nur noch die Festung und ein Teil der königlichen Paläste, während die umliegende Stadt im Laufe der Jahrhunderte nach der Eroberung von 1492 durch die Spanier verfiel und heute durch spätere Gartenanlagen überdeckt ist, die häufig die Fundamente und Wasserbecken der früheren Gebäude enthalten. Der wehrhafte äußere Charakter dieser Stadtburg läßt mit seinen nackten Außenmauern nichts von der inwendigen Pracht der Palasträume vermuten, deren heutiger Zustand fast gänzlich auf eine Umgestaltung durch den nasiridischen König Muhammad V. zurückgeht. Sein Sieg über die Christenheere im Jahre 1369 n. Ch. – ein Hoffnungsschimmer und die letzte Atempause für das bedrängte andalusische Reich – war vielleicht der Anlaß für diese Umgestaltung, durch die der König sich und seine bewahrte Welt feiern wollte – wie es auch viele Gedichte des Hofpoeten Ibn Zamrak bezeugen, die als graphischer Schmuck in die feinen Stuckreliefs eingewoben sind, die die Wände überziehen.

Der Zusammenhang und die funktionelle Interpretation der verbliebenen Teile des eigentlichen Palastgebäudes ist stark beeinträchtigt durch das Fehlen des ausgedehnten privaten Haushaltbezirkes, der eine beträchtliche Fläche beansprucht haben muß, wie man aus einem Vergleich mit dem «Harem» des später errichteten Topkapí-Palastes in Istanbul (15./16. Jahrhundert n. Chr.) schließen muß. Obwohl archäologische Spuren eines solchen Harems fehlen, kann vermutet werden, daß er sich an der Stelle befand, die heute vom späteren Renaissance-Palast Karls V. eingenommen wird, der durch seine massige Architektur in seltsamem Gegensatz zum feingliedrigen arabischen Bauwerk steht. Diese Hypothese wird dadurch erhärtet, daß Karl V. und seine Nachfolger die großen und künstlerisch am aufwendigsten gestalteten Hofräume des muslimischen Palastes – den «Löwenhof» und den «Myrtenhof» – als Annex des neuen Palastes benutzten, von wo aus sie, gleich ihren Vorgängern, die schönste Aussicht auf die Stadt und den gegenüberliegenden Albaicín genossen. Mit den alten Wohnräumen des Harems, die durch den neuen europäischen Palast ersetzt worden waren, konnten sie wenig anfangen; so waren sie wohl am ehesten bereit, sie zu zerstören. Dagegen überbauten sie aber den eine Stufe unter dem Komplex des Löwenhofes liegenden Garten («Jardín de Lindaraja») mit einem neuen, an das alte Bad angeschlossenen klosterartigen Wohnhof.

Die lange aufrechterhaltene Deutung, daß der Löwenhof das Zentrum der privaten Gemächer und der Myrtenhof nur die königlichen Empfangsräume beherbergt habe, ist angesichts der architektonischen Struktur der Bauten unwahrscheinlich: Der Komplex des Löwenhofes bestand aus pavillonartigen Räumen und Gärten, die ganz dem verfeinerten Naturerlebnis zugute kamen, das durch eine hochstilisierte architektonische Formensprache noch gesteigert wurde. Er enthielt nur eine geringe Anzahl geschlossener Räume, die als private Gemächer dienen konnten, und auch diese waren wohl weniger für den dauernden Aufenthalt gedacht als für besondere Tages- und Nachtstunden, in denen der König Naturbetrachtung, Liebesgenuß und das kosmische Weltgefühl auskosten wollte, das ihn zum Herrn seiner Schöpfung erhob. Der eigentliche Palast im traditionel-

len Sinne (wohl schon vom Vorgänger von Muhammad V. angelegt und von ihm ausgebaut) war vermutlich in der Längsachse des Myrtenhofes angelegt und enthält auf der einen Schmalseite den Thronsaal (Saal der Gesandten), auf der anderen Seite den Portico und die Galerie, die ursprünglich wohl die Stirnseite des Haremskomplexes bildeten und heute einer Ecke des Palastes Karls V. vorgeblendet sind. Von hier aus hatte der private Haushalt des Fürsten wohl einen Zugang in den Löwenhof von Südwesten her gehabt (was der Ästhetik der islamischen Architektur entspricht, die direkte axiale Eingänge in symmetrisch angelegte Raumkomplexe im allgemeinen vermeidet) sowie mehrere Zugangsmöglichkeiten zum Myrtenhof.<sup>16</sup>

Beide Hofkomplexe sind als getrennte, in sich geschlossene Untereinheiten des Gesamtpalastes zu verstehen, die verschiedenen Charakter haben und nicht in direkter Verbindung miteinander standen (erst in der Neuzeit sind sie durch einen Mauerdurchbruch und die Umwandlung eines Zimmers in einen Korridor zusammengeschlossen worden, was nicht der ursprünglichen Sequenz der Räume entspricht). Der Komplex des Löwenhofes mit seinem Innengarten und den in die Pavillons hineingezogenen Brunnen und Kanälen war sozusagen das Landhaus des Palastes; der Komplex des Myrtenhofes mit dem platzartigen, durch eine große Wasserfläche belebten Innenhof entsprach dagegen einem erweiterten Stadthaus und konnte auch für Audienzen und Empfänge des ›Hausherrn‹ benutzt werden, während das Landhaus den Mußestunden vorbehalten war. In beiden Komplexen zeigt die Typologie der Bauteile im Prinzip lauter Elemente, die



67. ›Stadthaus‹ der Alhambra:  
Blick aus dem Raum des  
Herrschers in den Myrtenhof





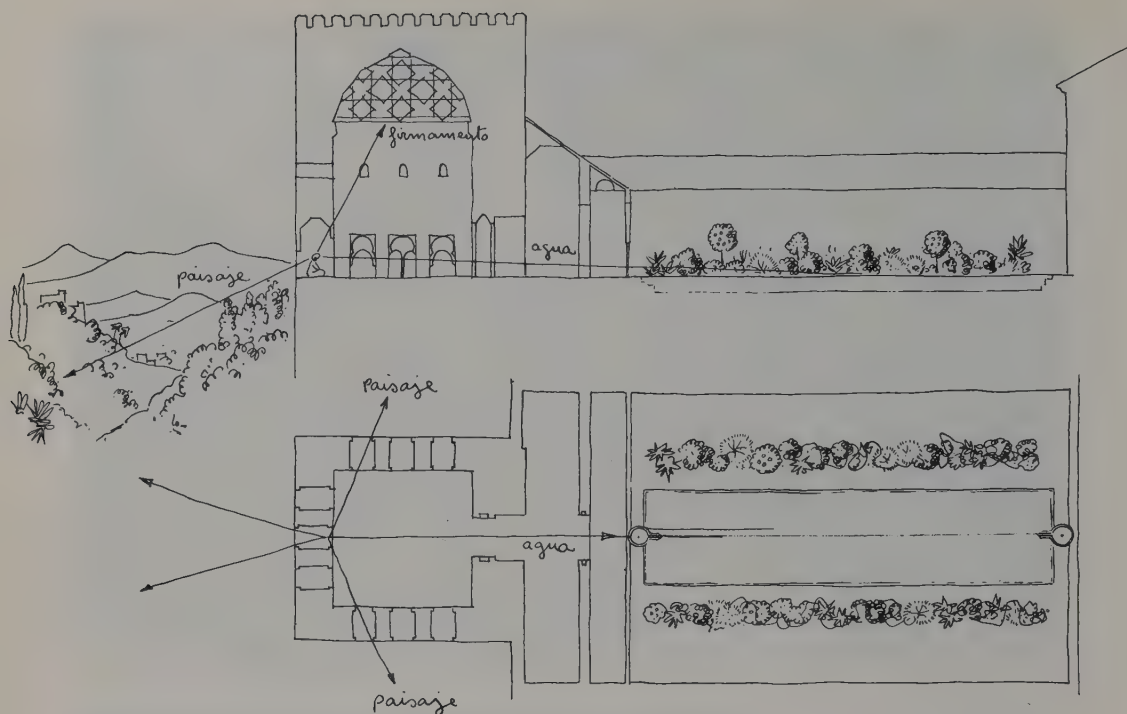
68. «Landhaus» der Alhambra: Blick durch den Portico des Löwenhofs auf den Brunnen und einen der Säulen-Pavillons

auch aus dem späteren maurischen Wohnhausbau bekannt sind, aber hier von Fall zu Fall vergrößert und mit besonders kostbarem ornamentalem Flächenschmuck versehen wurden.

Der Thronsaal oder «Saal der Gesandten» zum Beispiel ist ein monumentaler Anbau zum breitflügeligen Wohnraum der Hausherren, der hier nach Art der maurischen Häuser die ganze nördliche Hoffront einnimmt. Normalerweise waren solche Erweiterungen nur nischenartige Alkoven, die bei entsprechender topographischer Situation als Aussichtserker («Mirador») ausgebildet werden konnten. Im Falle des königlichen Empfangsraums wurde der «Mirador» jedoch monumental gesteigert und zugleich in einen Festungsturm eingelassen, der ihm sozusagen als Vermummung dient. Die von außen nicht sichtbare pyramidenförmige Holzdecke des Thronsaals ist als aufgehängtes Himmelszelt zu verstehen – eine Analogie, die durch sechs nach oben sich verjüngende Kränze von ornamentalen Sternmotiven bestätigt wird, denen eine kleine Lichtkuppel als «siebenter Himmel» aufgesetzt ist. Der zeltartige Charakter des Raumes wird noch betont durch die hohen umlaufenden Wandflächen, die mit feinstem Stuckgewebe besetzt sind und nur durch kleine Fensternischen durchbrochen werden. Diese niedrigen seitlichen Alkoven mit ihren bis auf den Boden herabgezogenen Bogenöffnungen erfordern geradezu das einfache Sitzen auf Kissen; an den großen Mittelraum schließen sich kleinere Zellen mit intimeren Dimensionen an.

Im «Löwenhof», auf dessen Gartenanlage wir noch zurückkommen werden, sind es die zwei gegenüberliegenden, an den Längsseiten angeordneten Wohneinheiten, die am



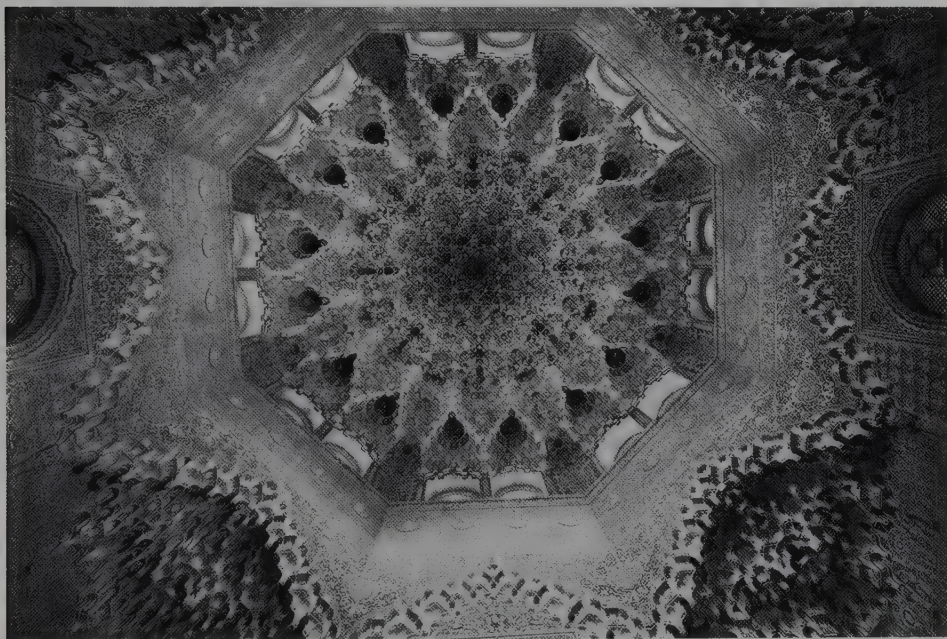


69. Schnitt durch den Myrtenhof und den Thronsaal der Alhambra sowie Grundriß (nach F. Prieto-Moreno). Der Blick des Herrschers kann auf das ›Firmament‹ des Thronsaal-Himmels gehen, auf den geschlossenen Innenhof oder in die Weite der Landschaft

meisten an häusliche Architektur erinnern, während die Arkaden an den Schmalseiten wohl nur als offene Hallen mit Sitznischen benutzt wurden. Beide sind im Grunde kleine Wohnhäuser mit je einem quadratischen ›Innenhof‹ und seitlichen Gemächern, die im Fall des südlichen Wohnhauses (›Saal der Abenceragen‹) zu zwei seitlichen Alkoven geschrumpft sind, während das nördliche Wohnhaus (›Saal der zwei Schwestern‹) von drei Gemächern umgeben ist, deren mittleres sich durch einen Aussichtserker (Mirador) nach außen vorschiebt. In der Mitte der zwei kleinen Wohnhöfe sind flache Brunnenbecken in den Boden eingelassen, die durch zarte Wasserrinnen mit dem Löwenhof verbunden sind, und darüber erhebt sich ein Stuckgewölbe mit feinsten Muqarnas, das zu den Meisterwerken der islamischen Kunst gehört. Obwohl es den ›Hof‹ scheinbar zu einem ›Innenraum‹ macht, ist seine eigentliche Absicht, die kreisenden Himmelsphären zu vergegenwärtigen, wie die in das Wandrelief im ›Saal der zwei Schwestern‹ eingefügten Verse von Ibn Zamrak beweisen.<sup>17</sup> Der Kranz von kleinen Fenstern, die in die achteckige Kuppeltrommel eingesetzt sind, lassen alle Facetten der hochkomplexen Stalaktitenstruktur aufleuchten, wie das Innere einer Kristalldruse, die das einfallende Licht in feinste Partikel zerteilt und so die immaterielle Qualität des Lichtstrahls auffängt, verwandelt und in unzähligen Nuancen von Hell und Dunkel materialisiert. Wie Titus Burckhardt geschrieben hat, lassen die Zellen der Muqarnas gleichsam den ›flüssigen‹ Äther des Himmels zu festen irdischen Formen gerinnen.



70. Die Fensternischen des Thronsaals



71. Das «Stalaktiten»-Gewölbe aus Muqarnas über dem zentralen Raum im «Saal der zwei Schwestern»



Die Alhambra darf auch in dem Sinne als Paradigma des islamischen Palastes gelten, als hier kein Versuch gemacht wurde, «für die Ewigkeit» zu bauen. Bei allem ästhetischen und kosmologischen Anspruch und bei allem architektonischen Aufwand war sie durchaus keine titanische Schöpfung, sondern ein höchst fragiles Kunstwerk. Das Ewige sollte im Hier und Jetzt sinnlich erfahrbar gemacht, aber nicht als solches vom Menschen beansprucht werden. Damit fügte sich diese königliche Anlage ganz in das islamische Weltbild ein, das «keinen Gott außer Gott» zuläßt und die Vergänglichkeit alles Irdischen anerkennt.

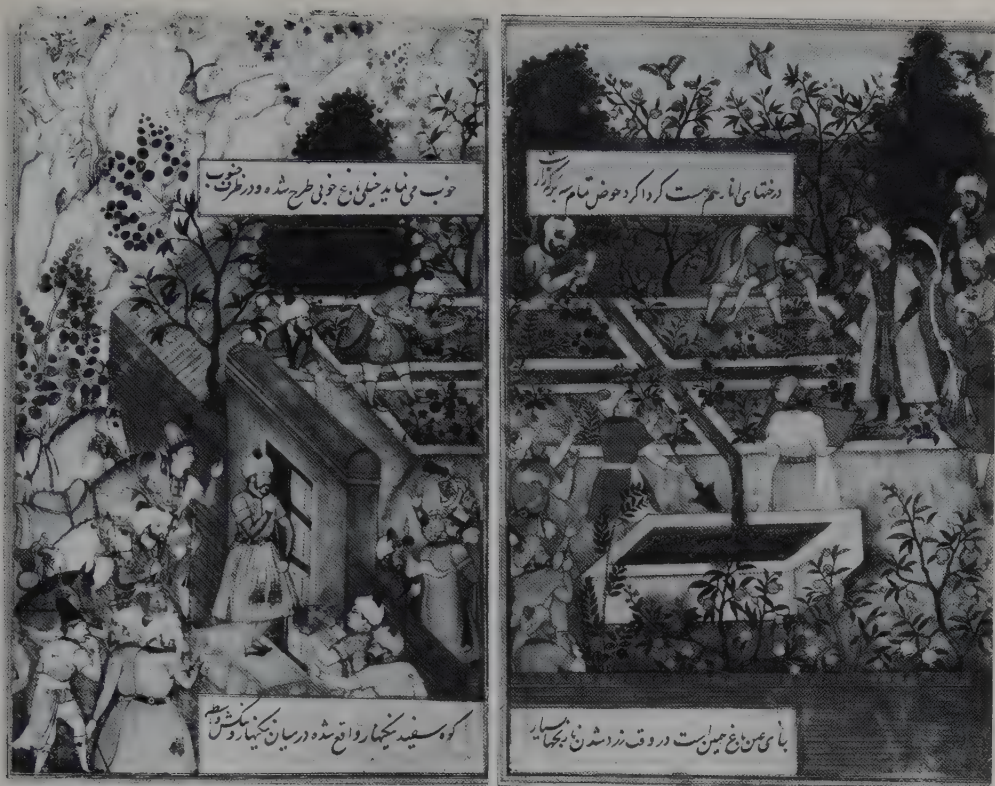
### *Höfische Gartenanlagen*

Die höfischen Gartenanlagen des Islam waren eng mit dem Palastbau verbunden und haben vorislamische Wurzeln, die weit in die mittelöstliche Vergangenheit zurückgreifen: Schon in sumerischer Zeit bestand in Mesopotamien die Idee des Paradiesgartens, meistens zusammen mit der Vorstellung von vier Strömen, die dem Weltberg, dem Mittelpunkt des irdischen Kosmos entquellen und ein kreuzförmiges Koordinatensystem bilden. Ein von E. Herzfeld unter den Ruinen der Stadt Samarra ausgegrabenes Keramikfragment aus der Zeit um 2000 v. Chr. zeigt bereits das Bild von vier kreuzförmig angeordneten Kanälen mit Bäumen und Vögeln in den dazwischenliegenden Zwickeln – vielleicht ein Vorläufer des späteren iranischen Konzepts der Vier Gärten (Tschahâr Bagh). Um 2250 v. Chr. nahmen die akkadischen Könige den Titel «Herr der vier Quartiere» an, was auf einen Zusammenhang zwischen dieser archetypischen Bildvorstellung und dem Königtum hinweist. Der Bau eines Paradiesgartens konnte zu einem symbolischen Akt der Weltaneignung werden, durch den sich der König gleichsam in die Mitte aller Dinge stellte und die ursprüngliche Schöpfung auf seine Art wiederholte.

Konkretere historische Anhaltspunkte für den Paradiesgarten sind für die Zeit der Achämeniden im iranischen Hochland nachweisbar. Der Schriftsteller Xenophon, der mit den griechischen Hilfstruppen den Feldzug von Cyrus dem Jüngeren gegen dessen Bruder, den Großkönig, mitmachte (401 v. Chr.) und dabei viel über die persischen Lebensgewohnheiten erfuhr, rühmt die dortigen Herrscher dafür, daß sie nicht nur die Kriegskunst beherrschten, sondern auch Landbau, Bewässerung und Gartenanlagen in den Provinzen förderten. In seinem sokratischen Dialog über die Hauswirtschaft («Oeconomicus») sind erstmals die sogenannten «Paradeisoi» erwähnt – üppig bepflanzte Lustgärten, die die iranischen Herrscher überall im Reich anlegen ließen und in denen sie sich während ihrer Staatsreisen aufhielten, wenn die Witterung es zuließ. Das griechische Wort ist abgeleitet vom altpersischen «Paridaeza» und wurde später ins Lateinische übernommen, wodurch der Begriff sich in der europäischen Welt einbürgerte – bis hin zu Miltons «Paradise Lost».

Der «Oeconomicus» enthält auch einen Augenzeugenbericht über das vom jüngeren Cyrus angelegte «Paradies» in Sardes, der dem Lysander, einem Abgesandten der Griechen, in den Mund gelegt wird. Lysander soll die geometrische Ordnung der Anlage, die Regelmäßigkeit der Baumreihen und den Duft der Blüten auf allen Wegen bewundert haben. Noch mehr aber wunderte er sich darüber, daß Cyrus selbst die





72. Moghulische Miniatur um 1600: Der Moghul-Herrscher Bâbûr bei der Anlage eines ›Paradiesgartens‹

Anlage bis in alle Einzelheiten entworfen und zum Teil eigenhändig gepflanzt habe.<sup>18</sup> Dieser Dialog, den Cicero ins Lateinische übersetzte, Vergil außerordentlich schätzte und auch die Humanisten der Renaissance viel gelesen haben, hat dazu beigetragen, das Konzept des geometrischen Paradiesgartens in Europa bekanntzumachen. Xenophon soll sich in seinem Alterssitz in Griechenland selbst eine solche Anlage eingerichtet haben, Lukull nahm das Vorbild begierig auf, und auch Vergil soll davon inspiriert worden sein, ein ›Paradies‹ um einen römischen Tempel anlegen zu lassen.

Der erste achämenidische Garten, für den eine Rekonstruktion möglich war, ist der Palast von Cyrus dem Großen in Pasargade (542 v. Chr.). Die ausgegrabenen und noch erhaltenen Fragmente weisen Reste eines geometrisch angelegten Systems von offenen Wasserkanälen aus Kalkstein auf, die, durchsetzt mit periodisch wiederholten quadratischen Becken, einen großen Gartenbezirk umgaben. Die Palastbauten bestanden aus Pavillons, die sich zwei- oder vierseitig auf die Gartenlandschaft öffneten und aus geschützten, leicht erhöhten Kolonnaden einen Ausblick ins Grüne boten. Die Liebe zum Garten muß wohl einer kontemplativen Haltung und einer Fähigkeit zu dichterischem Naturerlebnis entsprungen sein, wenn wir die späteren Zeugnisse persischer Dichter auch für die früheren Gärten in Anspruch nehmen dürfen. Jedenfalls hat sich das Motiv der offenen Säulenvorhalle mit Ausblick auf einen Gartenhof im Iran bis in die

islamische Zeit hinein gehalten und tritt etwa im sogenannten «Pavillon der vierzig Säulen» des Schah Abbâs in Isfahan neu hervor. Es erscheint aber nicht nur in Palästen, sondern auch im iranischen und mesopotamischen Wohnbau des 18./19. Jahrhunderts.

Zur Bepflanzung können wir nur Hypothesen aufstellen: In den achämenidischen Paradiesgärten muß es Palmen, Zypressen und Lotusbäume gegeben haben (die alle in den Reliefs von Persepolis vorkommen), daneben Sauerkirschen und Granatapfelbäume. Viele dieser Bäume hatten auch symbolische Bedeutung, wie etwa die Zypresse, die ewiges Leben, oder der Granatapfelbaum, der Fruchtbarkeit verhieß. Auch Gewürze und Heilpflanzen wie Rosmarin, Safran, Lavendel wurden angepflanzt, besonders geschätzt war aber der Duft von Rosen und Jasmin als «Vorgeschmack» paradiesischer Freuden – alles Bedeutungsgehalte, die über Jahrhunderte hinweg in den islamischen Gärten weiterlebten. In der Anlage kam es wohl zu einer Verbindung von hohen, in geometrischen Reihen gepflanzten Fruchtbäumen mit einem niedrigen Teppich von blühenden und duftenden Stauden. Die Kronen der Bäume spendeten willkommenen Halbschatten und schufen ein geschütztes Mikroklima für die niedrigeren Gewächse. Das Prinzip – eine bewußte Weiterentwicklung der natürlichen Oase – wird heute noch in den großen Palmenhainen Mesopotamiens, Arabiens und Nordafrikas angewandt, wo unter hohen Dattelpalmen niedrigere Orangen- und Zitronenbäume wachsen, die wiederum bodennahen Kulturen von Getreide, Gemüsen, Gewürzen und Duftsträuchern Schatten spenden.

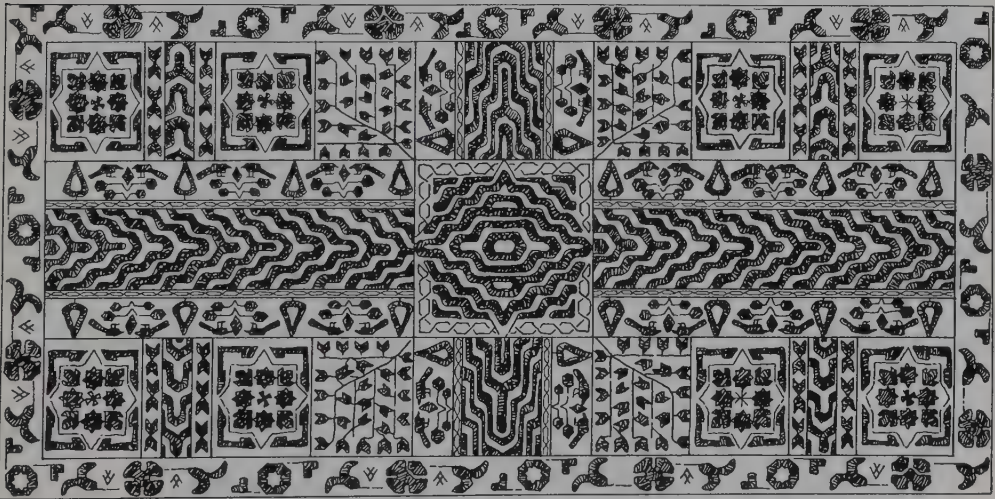
Nach dem Zerfall des achämenidischen Reiches erhielten die hellenistischen und die römischen Eroberer den Paradiesgarten am Leben, bis unter der Dynastie der Sassaniden im 3. bis 7. Jahrhundert n. Chr. eine eigentliche iranische Renaissance im mittleren Osten stattfand. Das Konzept der «Paridæza» wurde um Tiergehege erweitert, wo fürstliche Jagden stattfinden konnten. Auch die Palastarchitektur wurde ins Kolossale gesteigert, wie die Ruinen von Ktesiphon bezeugen. Im Thronsaal dieses Palastes fanden die islamischen Eroberer einen großen Gartenteppich, den «Frühling des Chusrau», der wohl einen Paradiesgarten in gewebter oder geknüpfter Form wiedergab – ein Motiv, das in iranischen Teppichen aus islamischer Zeit wiederkehrt und durch mehrere erhaltene Exemplare aus dem 17./18. Jahrhundert belegt ist.

Der Gartenteppich von Ktesiphon wurde zwar, wie arabische Historiker auf Grund von zeitgenössischen Berichten überliefern, von den muslimischen Eroberern als Beutestück in unzählige Teile zerschnitten. Doch die Tradition des königlichen Paradiesgartens lebte unter islamischer Herrschaft weiter: Das Bild der eingerahmten, gehobenen und veredelten Natur, zu einem geometrischen «Mandala» gefügt, in dem der Fürst seine Macht als Spiegelbild der großen Schöpfung darstellen und genießen konnte, mußte auch die muslimischen Herrscher verlocken. So strahlte das iranische Konzept des «Tschahâr Bagh» westwärts bis nach Andalusien und ostwärts bis nach Indien aus. Die große geographische Ausdehnung der islamischen Reiche förderte den Austausch von Pflanzen verschiedener Regionen – ähnlich wie es bereits unter den Achämeniden geschehen war – und bereicherte damit die Flora des Paradiesgartens.<sup>19</sup> Auf Umwegen gaben die islamischen Gärten auch mancherlei Anstöße zur Erneuerung des europäischen Gartens, der sich dann im Barock in eine andere Richtung entwickelte: Während das orientalische Vorbild immer auch Frucht- und Gewürzgarten blieb und funktionellen Nutzen mit ästhetischen Prinzipien verband, wurde der europäische Garten immer stärker formali-



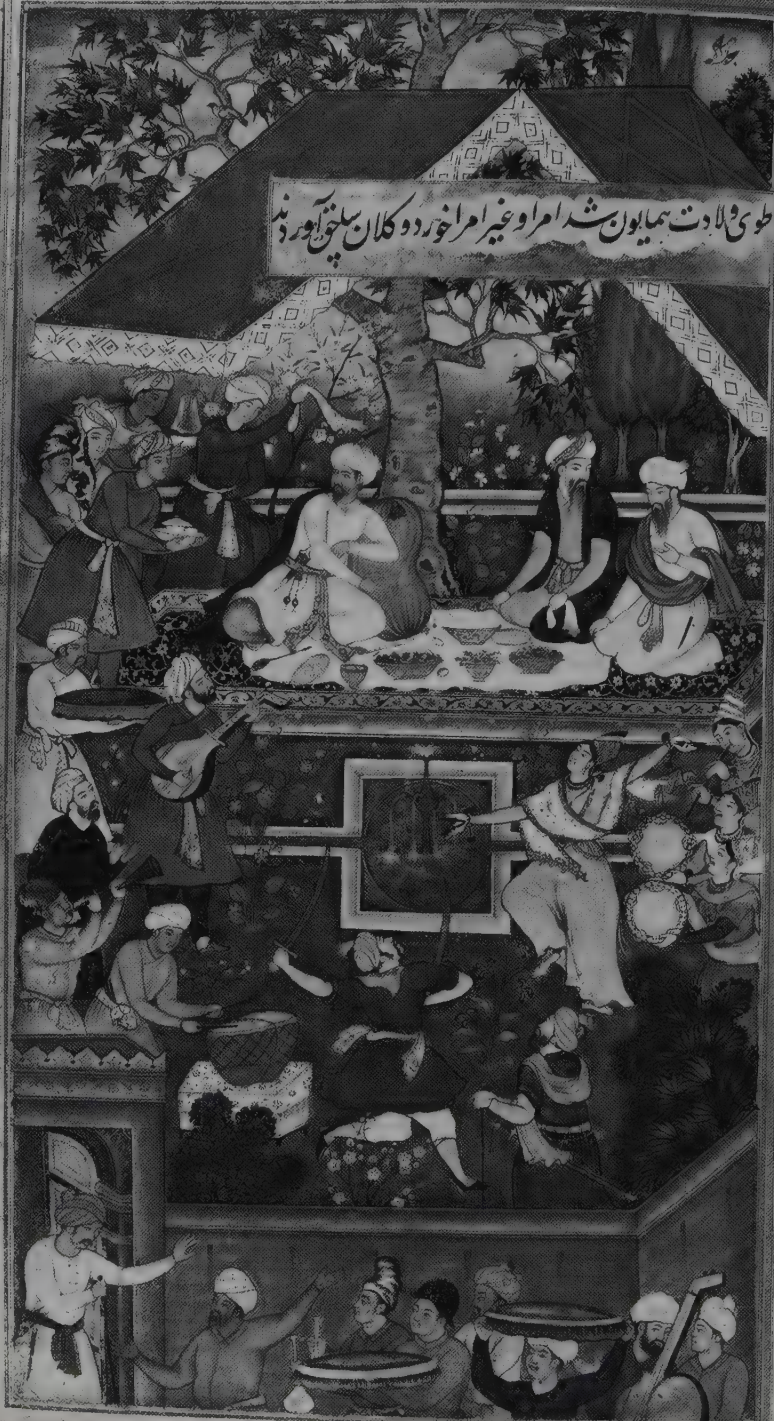


73. Beispiel einer iranischen Säulenvorhalle: Blick aus dem Thronsaal des «Pavillons der vierzig Säulen» (Tschehel Sütun) in die Palastgärten von Isfahan, nach einem Stich von E. Flandin (um 1840)



74. Schema eines typischen Gartenteppichs mit sich kreuzenden Wasserachsen, beidseitig von Fußwegen begleitet, und mit abgeteilten Gartenfeldern





siert und zunehmend seines ursprünglichen «paradiesischen» Sinnes beraubt. Statt ein geometrisiertes Sinnbild der göttlichen Schöpfung zu sein, wurde er zu einem Bild der bewußt gesuchten und dargestellten Unterwerfung der Natur durch den Menschen, in welchem die künstlich beschnittenen Sträucher nur noch als Versatzstücke für die Inszenierung königlicher Allmacht dienten.<sup>20</sup>

Daß das Fortleben der altorientalischen Gartentraditionen im Islam möglich war, liegt nicht zuletzt an den kosmologischen Bildgehalten des Korans. Die religiöse Aufwertung des Wassers als Symbol göttlicher Schöpfungskraft und paradiesischer Reinheit ist bereits besprochen worden. Aber auch die Idee des Gartens als Aufenthaltsort der Seligen ist fest im Koran verankert und wird über hundertmal erwähnt.<sup>21</sup> Das entsprechende arabische Wort al-Dschanna (Mehrzahl al-Dschinân) meint einen verborgenen, schattigen Bezirk, der von Wasser, Bäumen, Blumen und Düften erfüllt ist. Die auffälligsten, oft wiederholten Merkmale des koranischen Paradiesgartens sind Bäche aus Quellwasser, Wein, Milch oder klarem Honig, Söller über Söller, unter denen Bäche hindurchfließen, Hochzeitsthronen und erhöhte Polstersitze, schattige Gärten und Lauben voll von Früchten, in denen die Seligen in grünen Gewändern aus Seide und Brokat, behängt mit goldenen Armspangen, wandeln, selige Jungfrauen («Hûris») oder Knaben, die Becher von Quellwasser oder von Wein reichen, der nie berauscht, und über allem die himmlische Ruhe, die fern vom geräuschvollen Alltag ist.

Als Beispiel einer zusammenhängenden Schilderung, die freilich nicht alle hier zusammengezogenen Merkmale vereint, seien die Verse 11–33 der Sure 56 wiedergegeben: «Sie sind die Allah Nahegebrachten / In Gärten der Wonne. / Eine Schar der Früheren / Und wenige der Späteren / Auf durchwobenen Polstern / Sich lehnend auf ihnen einander gegenüber. / Die Runde machen bei ihnen unsterbliche Knaben / Mit Humpen und Eimern und einem Becher von einem Quell. / Nicht sollen sie Kopfweh von ihm haben und nicht das Bewußtsein verlieren. / Und Früchte wie sie sich erlesen / Und Fleisch von Geflügel wie sie's begehren / Und großäugige Hûris gleich verborgenen Perlen / Als Lohn für ihr Tun. / Sie hören kein Geschwätz darinnen und keine Anklage der Sünde / Nur das Wort: Frieden! Frieden! / Unter dornenlosem Lotos / Und Bananen mit Blütenschichten / Und weitem Schatten / Und bei strömendem Wasser / Und Früchten in Menge / Unaufhörlichen und Unverwehrten / Und auf erhöhten Polstern.»

Erstaunen mag hier die sinnliche, wirklichkeitsnahe Beschreibung jenseitiger Glückseligkeit, die ganz aus dem Diesseits geschöpft zu sein scheint. Für den Muslim sind beide Ebenen nicht völlig voneinander trennbar, die Grenzen sind fließend, und eins ist im anderen gegenwärtig. Deshalb können, wie es in der orientalischen Dichtung oft der Fall ist, Schilderungen sinnlicher Freuden auch als Gleichnis für übersinnliches Glück benutzt und verstanden werden.<sup>22</sup>

Die schillernde Vieldeutigkeit, die sich mit dem Begriff des Gartens verbindet, zeigt sich auch im Worte «Rauda» (Mehrzahl Riyâd), einer weiteren Bezeichnung der arabischen Sprache für den gleichen Gegenstand, wobei hier der bewässerte und bearbeitete Garten im Vordergrund steht, womit oft der angenehmste Teil eines größeren Gartenbezirkes gemeint ist. Dadurch hat das Wort auch eine Nebenbedeutung angenommen, die

75. Persische Miniatur des späten 16. Jh.: Der Herrscher Bâbü bei einem Gartenfest anlässlich der Geburt seines Sohnes Humayun



mit «seliger Ruhe» zu identifizieren ist, weshalb es auch für Grabstätten verwendet wird. Der Hof in Muhammads Grabmoschee in Medina, früher mit Bäumen bepflanzt, ist die vornehmste Rauda, die von vielen muslimischen Schriftstellern mit Ergriffenheit beschrieben wurde. Aber auch in späteren Zeiten war die Verbindung von bewässerten Gärten und Begräbnisstätten beliebt unter Königen und Herrschern, besonders zur Zeit der Moghul-Dynastie.

Im gleichen Zusammenhang kann schließlich auch an die Gärten des «Alten vom Berge» erinnert werden, die der von Marco Polo erwähnten mörderischen Sekte der Assassinen als Instrument der Verführung dienten. Der Führer dieser schiitischen Gruppe ließ angeblich junge Anhänger, die er seinen politischen Zwecken gefügig machen wollte, zuerst unter Einfluß von Haschisch die paradiesischen Freuden seiner Gärten genießen (daher der Name «Haschschâschin», der zu «Assassinen» umgelaute wurde). Daraufhin nahmen sie bei gefährlichen politischen Aufträgen gern den Tod in Kauf, weil sie glaubten, dadurch wieder ins Paradies zurückkehren zu können, von dem sie bereits gekostet hatten.

Bei den höfischen Gartenanlagen des Islam lassen sich grundsätzlich drei Spielarten unterscheiden: einmal der in einen Palastbereich eingefügte, von höfischen Bauten umrahmte Gartenhof, der meist kleinere Dimensionen aufwies, aber das bekannte Tschahâr-Bagh-Schema auf kleinem Raum wiederholte; dann der für sich stehende Lustgarten, der, außerhalb der Residenz und abseits der Stadt als ummauerter Park gegründet, nicht dauernd benutzt und nur mit Zelten, Pavillons oder einem zeitweilig bewohnten Gartenpalast versehen war; als drittes schließlich die mit einem Grabbau verbundene Anlage, die zu Lebzeiten des Stifters als Lustgarten diente und nach seinem Tode in eine Stätte der Verehrung und Beschaulichkeit umgewandelt wurde. Vom gärtnerischen Standpunkt aus waren sich alle diese Anlagen sehr ähnlich, und sie unterschieden sich nur durch Größenordnung, architektonischen Rahmen und besondere Funktionen.

Für den ersten Typus sind die besten erhaltenen Beispiele der Löwenhof der Alhambra, der Hof des Generalife und die Gärten der moghulischen Residenzen von Agra und Fatehpûr Sikri, sowie die marokkanischen Paläste und bürgerlichen «Riyâds» des 18./19. Jahrhunderts in Fes und Marrakesch. Der zweite Typus ist uns literarisch bereits aus vielen Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht vertraut, die in den Lustgärten der Kalifen von Bagdad spielen.<sup>23</sup> Die besterhaltenen baulichen Zeugnisse sind die verschiedenen moghulischen Anlagen des 17./18. Jahrhunderts im indischen Subkontinent, wie die Gärten in der Provinz Kaschmir und vor allem der «Schalimar»-Garten in Lahore. Eine Sonderart dieses zweiten Typus waren die Tschahâr-Bagh-Gärten von Isfahan aus der Zeit des Schah Abbâs (um 1600 n. Chr.): Sie bildeten ein großflächiges Gewebe von promenadenartigen Anlagen entlang einer zentralen Achse und sollten die zwei rund vier Kilometer voneinander entfernten Palastbezirke über den Fluß hinweg verbinden und so das Rückgrat der neuen Palaststadt abgeben. Sie sind durch mehrere europäische Reisende wie Pietro della Valle, J. Chardin, E. Kämpfer und andere ausführlich beschrieben worden und haben möglicherweise den Anstoß zu den Champs Élysées in Paris gegeben. Ähnlich großflächige und ummauerte Kulturen haben sich bis heute in den marokkanischen «Agdal»-Gärten in den äußeren Palastbezirken von Marrakesch, Fes und Meknes erhalten. Der dritte Typus schließlich tritt vor allem in den





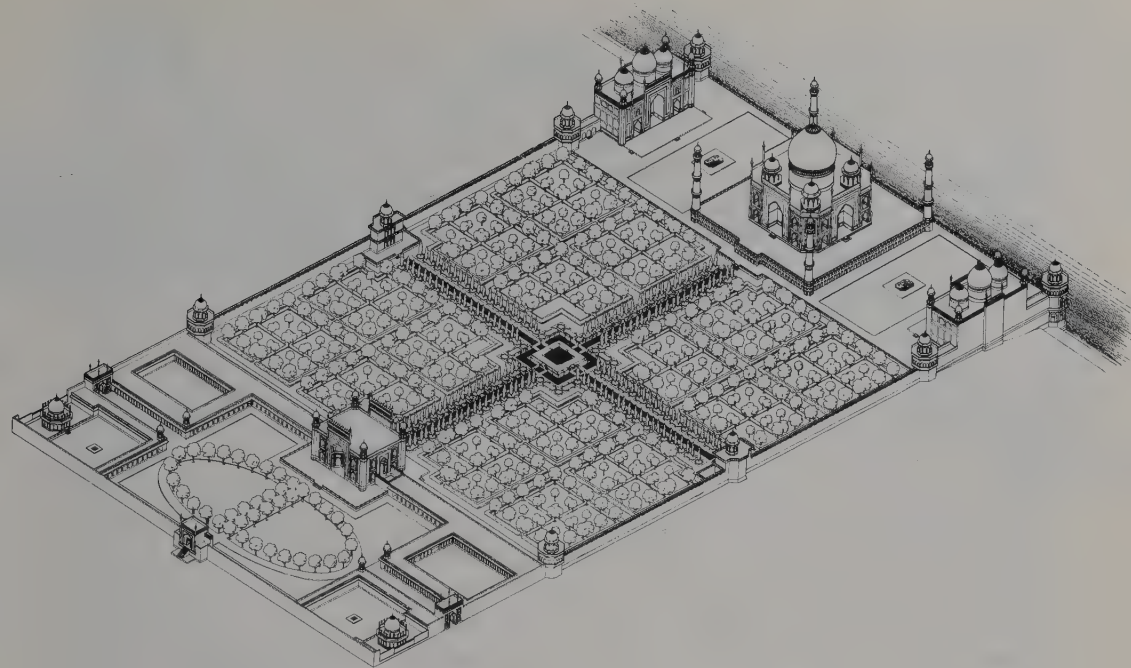
76. Plan der Palaststadt und der Gartenanlagen von Shah Abbäs in Isfahan – A Tschahâr Bagh Mittelachse, B Brücke, C Gärten der Wesire, D, E Lustgärten mit Pavillonbauten (Tschehel Sutun), F Meidan (Platz des Shah Abbäs), G Palasteingang, H Moschee des Scheichs Lutfullah, J Shah-Moschee, K Bâzâr-Eingang, L Bâzâr-Verbindung zur Freitagsmoschee, M Freitagsmoschee, N Koran-hochschule Madar-i Shah

77. Plan der Schalimar-Gärten in Lahore – A öffentlicher Eingang auf unterstem Niveau, B oberste (private) Terrasse, C Aussichtspavillon über der mittleren Terrasse und dem großen Wasserbecken



78. Zeichnung des deutschen Gesandten E. Kämpfer um 1700: Der Platz und die dahinterliegenden Palastgärten des Shah Abbās (vgl. auch Abb. 134)





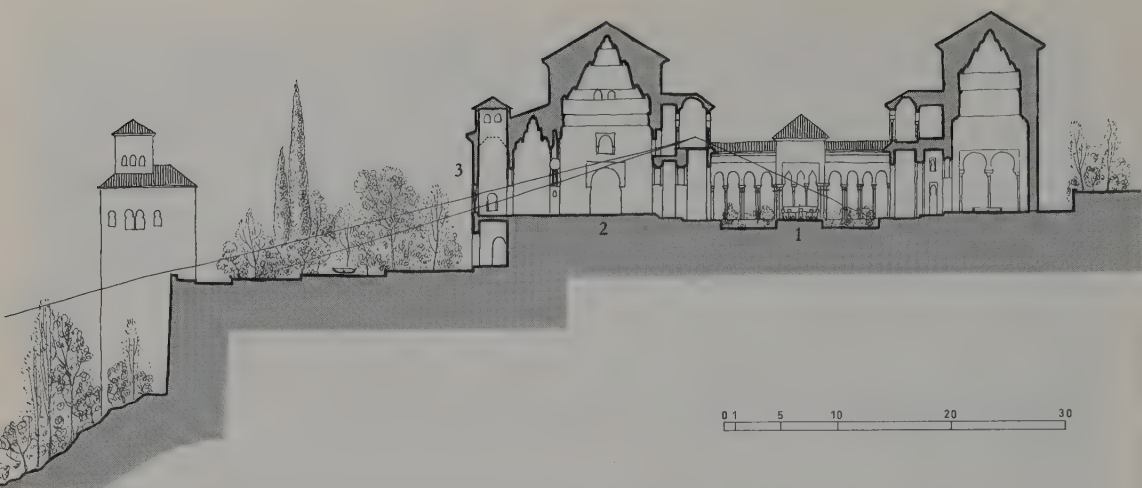
79. Schematische Darstellung der Tadsch-Mahal-Anlage in Agra (nach Moore, Mitchell, Turnbull)

Anlagen der Großmoghulen hervor, wie Akbars Grabmal in Sikandra und der ›Tadsch Mahal‹ in Agra, wohl das vollkommenste Beispiel dieser Gattung.

Eine genaue historische und regionale Entwicklung des islamischen Paradiesgartens läßt sich kaum nachzeichnen, denn Gärten sind empfindliche und leicht dem Verfall preisgegebene Schöpfungen, die dauernder Pflege bedürfen, wenn die ursprüngliche Anlage erhalten werden soll. Es fehlen uns genaue Anhaltspunkte für die frühesten Gärten und viele Zwischenglieder der Gartengeschichte im islamischen Raum, und dazu kommt noch die Tatsache, daß die heutige Erscheinung der meisten erhaltenen Gärten fragmentarisch oder mehr oder weniger verfälscht ist: Zwar ist meistens die räumlich-architektonische Grundstruktur erhalten geblieben oder rekonstruiert worden, oft gibt es auch noch Bewässerungskanäle und Brunnenanlagen, aber die originale Bepflanzung ist nicht mehr vorhanden, verkümmert, oder durch andere Modelle ersetzt.

So ist der Löwenhof der Alhambra heute nur noch ein leeres Geviert: Zwar sind die ursprünglichen Brunnen und Wasseradern erhalten geblieben oder rekonstruiert worden, wodurch die formale Anlage des von Arkaden und Pavillons gesäumten Hofraumes sichtbar ist. Doch der frühere Hain mit Obstbäumen, duftenden Gewächsen und flachen Blumenteppeichen, der die vier Rechtecke um den Brunnen ausgefüllt haben muß, ist verschwunden. Die unterhalb des ›Mirador‹ gelegenen ›Hängenden Gärten‹ sind später überbaut worden, und erst die zeichnerische Rekonstruktion von F. Prieto-Moreno läßt die Subtilität der beabsichtigten Aussichtslinien erkennen. Der sogenannte ›Generalife‹ (aus Dschannat al-Arif oder ›Gärten des Aufsehers‹), ein Prototyp eines ländlichen Palastes mit eingemauertem Gartenhof, hat dadurch gelitten, daß eine Längsmauer





80. Schnitt durch den Löwenhof der Alhambra von Granada (nach F. Prieto-Moreno), Terrassierung und Sichtlinien zeigend – 1 Löwenhof, 2 Saal der zwei Schwestern, 3 Mirador

eingerrissen und durch Arkaden ersetzt wurde, was den Charakter des Innenhofes verändert hat. Auch er enthielt ursprünglich eine Anlage mit gekreuzten Wasseradern und einem zentralen Pavillon, die durch einen Kanal mit italienischen Wasserspielen ersetzt wurde. Die äußeren Gärten sind stark durch europäische Modelle der Spätrenaissance und des Barock verfälscht worden. Ein etwas getreueres Bild alter Zustände vermitteln uns die marokkanischen Gärten in den Palastbezirken von Fes und Marrakesch, vor allem der Ba'tha-Palast in Fes, der erst im späten 19. Jahrhundert angelegt wurde, aber die alten Traditionen weiterführt. Die indischen Gärten haben vor allem darunter gelitten, daß nur noch die für das Schauvergnügen gedachten Wasserspiele in Betrieb gehalten werden, während die regelmäßige Flächenbewässerung der Gärten (die auf einer Einschwemmung der ganzen Bodenfläche in verschiedenen Abteilungen beruhte) aufgegeben worden ist. So haben sie sich in Parklandschaften mit vereinzelt hohen Bäumen verwandelt, während der dichte Unterwuchs, der noch auf zeitgenössischen Miniaturen erscheint, heute verschwunden ist. Von den großen Tschahâr-Bagh-Anlagen von Isfahan sind nur noch die Straßenzüge, einzelne Baumreihen und Bewässerungskanäle geblieben, die zusammen die Hauptachse der heutigen Stadt bilden, aber weitgehend vom modernen Fahrzeugverkehr beansprucht werden.

Immerhin läßt sich sagen, daß das persisch-mesopotamische Modell des Paradiesgartens von den frühen islamischen Herrschern, vielleicht schon unter den Umayyaden und bestimmt seit den Abbasiden, wieder aufgegriffen und aus dem fruchtbaren Halbmond nach Andalusien ausgeführt worden ist, von wo es wiederum nach Nordafrika gelangte. Bezeichnend ist, daß das Modell immer dort am erfolgreichsten war, wo die geographische Lage die Bewässerung begünstigte, also unter den Hängen der Sierra Nevada oder des Atlas-Gebirges – Bedingungen, die jenen des persischen Hochlandes gleichen. Hier ließ sich das System der bewässerten Terrassen, das schon den «Hängenden Gärten» der Semiramis zugrunde lag, auf die natürlichste Art durchführen. Eine zweite Renaissance erlebte der persische Garten unter der Herrschaft Timurs in seiner Hauptstadt Samar-

kand, wieder unter ähnlichen geographischen Bedingungen und in einem kulturellen Kontext, in dem persische Sprache und Bildung tonangebend waren. Samarkand war im 15./16. Jahrhundert berühmt für seine Fruchtgärten und Bewässerungsanlagen, die auch den spanischen Gesandten Clavijo bei seinem Besuch des timuridischen Hofes sehr beeindruckt haben. Der Timuride Bâbü, der Begründer der Moghul-Dynastie, war es auch, der die Tradition der Paradiesgärten von dort nach Afghanistan und dann in die indische Tiefebene brachte, wo sie sich in sehr viel größerer Breite entfalteten, aber auch gewaltige Erdverschiebungen und bewässerungstechnische Maßnahmen erforderten. Nicht nur die Ausmaße des Gartens vergrößern sich in Indien, sondern auch jene der Wasserbecken, die sich zu rechteckigen Seen auswachsen.

Trotz ihrer verschiedenen Größenordnungen weisen die auf dem Muster des Tschahâr Bagh weiterentwickelten islamischen Gärten viele Gemeinsamkeiten auf, unabhängig von Region und Entstehungszeit: Grundlegend ist die Einfassung und Ummauerung des geschützten Bezirks, der damit der Außenwelt entzogen wird und seinem Besitzer, seiner Familie, seinem Hof und seinen Gästen vorbehalten bleibt. Innerhalb des Mauergevierts wird die geometrische Ordnung durch Bewässerungskanäle und Wasserbecken hergestellt, die die eigentlichen Achsen des eingefriedeten Raumes bilden. Oft war es nur ein einfaches Kreuz, während bei größeren Anlagen mehrere Einheiten zu einem symmetrischen «Teppich» zusammengesetzt werden konnten, entlang einem langen Mittelkanal, der das Rückgrat der ganzen Anlage stellte. Dennoch war jeder Teilbereich eine in sich selbst geschlossene Untereinheit. Bei ausgedehnten Anlagen kam es zu einer bewässerungstechnisch notwendigen Abstufung in verschiedene Gartenterrassen, die ästhetisch und funktionell genutzt wurde: Der höchstgelegene Teil des Gartens, der die beste Aussicht bot und zugleich uneinsehbar war, blieb als privater Bereich dem fürstlichen Haushalt vorbehalten, während die unteren Terrassen mehr öffentlichen Charakter hatten. Diese Gliederung ist deutlich im moghulischen Schalimar-Garten in Lahore (1641 n. Chr.) zu beobachten, wo jeder Niveausprung durch besondere erkerartige Pavillonbauten hervorgehoben ist: Die offizielle Ebene der höfischen Empfänge befand sich auf dem mittleren der drei Hauptniveaus, unter dem königlichen Erker, wo das Wasser herausströmte, das den großen See dieser mittleren Zone speiste. Der unterste Gartenteil, der ebenso wie sein oberes (privates) Gegenstück aus vier Einheiten bestand und einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich war, wurde um die Höhe eines Geschosses versetzt, was jeden Einblick in die obere Ebene ausschloß.

Ungeachtet der geometrischen, auf dem Spiel der kosmischen Symmetrien beruhenden Ordnung war der eingefasste Gartenraum nicht im Hinblick auf axiale Sichtlinien im Sinne des europäischen Barock entworfen. Von gewissen ausgewählten, meist dem Herrscher vorbehaltenen Punkten aus waren solche Perspektiven zwar gegeben, blieben aber die Ausnahme. Schon der Zugang zum Garten war meist seitlich und auf unterstem Niveau angebracht, so daß das Ganze nicht auf einen Blick übersehbar war – eine Art der Wegführung, die wir auch aus der islamischen Palastarchitektur und aus dem Wohnbau kennen: Ein symmetrisch angelegter Hof wird so gut wie nie über die Mittelachse betreten, da die zentrale Position den wichtigsten Wohnräumen und nicht den Verkehrswegen vorbehalten ist. So lagen auch meist nicht die Wege selbst in der Mittelachse des Gartens, sondern die Kanäle, Brunnen und ruhenden Wasserbecken, während die Verkehrswege nur begleitend in Erscheinung traten.





81. Der zentrale «See» der Schalimar-Gärten mit seiner «Insel» und einem der vier kreuzförmig angeordneten Pavillons, vom Aussichtspavillon der obersten Terrasse aus gesehen (vgl. Abb. 77)



82. Kleiner Geländesprung hinter den Pavillons am See des Schalimar-Gartens: Vorn die mit einem Relief versehene Wasserrampe und das darunterliegende Auffangbecken. Im Hintergrund links die oberste Geländestufe des Gartens mit großer Abflußrampe unter dem Aussichtspavillon und anschließendem Fürstensitz (vgl. auch Farbtafeln II–IV)

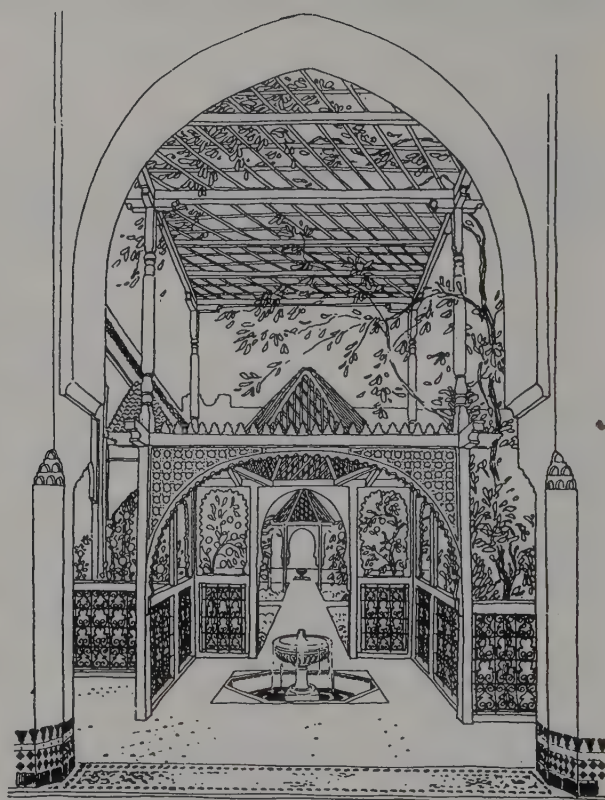
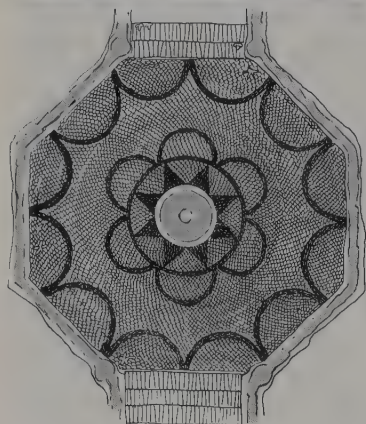


Der Mittelpunkt einer Gartenanlage (oder einer ihrer Teilbereiche), wo sich die Achsen der Kanäle kreuzten, war von besonderer Bedeutung. Im Löwenhof der Alhambra ist dieser Ort durch eine von 12 Löwen getragene Wasserschale hervorgehoben, die das «Wasser der himmlischen Speicher» hervorquellen und durch die Zwölfzahl der königlichen Tiere (die dem Zyklus der Monate und des Tierkreises entspricht) in sanftem Strahl verteilen und niederfallen läßt.<sup>24</sup> In den Schalimar-Gärten befindet sich ein rechteckiger See – Bild des Weltenmeeres – in der Mitte der gesamten Anlage, eingespannt in ein Kreuz von vier in der Mitte jedes Ufers sich gegenüberliegenden Pavillons. Im Schnittpunkt der Achsen hebt sich eine knapp über der Wasserfläche schwebende Plattform aus dem See, die als fürstlicher Hochsitz diente und über zwei Brücken zugänglich war. Hier konnte der Gründer des Gartens, der vorletzte Großmoghul Schah Dschahân, in ähnlicher Weise in der «Mitte aller Dinge» schweben, wie sein Vorgänger Akbar im eigenartigen Thronsaal seines Palastes in Fatehpur Sikri.

In vielen maurischen Gärten, angefangen mit dem Hof des Generalife und endend mit den marokkanischen Riyâds, war die Mitte durch einen zeltartigen Pavillon betont, der umlaufende Sitzbänke und manchmal ein zusätzliches Brunnenbecken unter seinem Dach barg. Diese Anordnung entspricht dem Traktat über den Gartenbau des Andalusiers Ibn Luyun aus dem 14. Jahrhundert, eine Schrift, die sich wohl auf ältere Traditionen stützt.<sup>25</sup> Auch die zwei vorstehenden Pavillons an den Schmalseiten des Löwenhofes in der Alhambra gehören in diese Gattung, sie sind aber peripherisch angeordnet worden, weil man Raum für den zentralen Brunnen schaffen wollte. Einige Jahrhunderte später wurden ganz ähnliche Pavillons an beiden Enden des Hofes der Qairawîn-Moschee in Fes angefügt, wobei der darunterliegende Brunnen der rituellen Waschung vor dem Gebet dient: ein Beispiel dafür, daß Moscheehof und Paradiesgarten die Thematik des Wassers in verwandter Weise aufklingen lassen (vgl. Abb. 7 und 85).

Der Umgang mit dem Wasser unterschied sich stark von der Art, wie Brunnen in den Gärten der Renaissance und des Barock genutzt wurden: Der islamische Garten kennt keine dramatisch in Szene gesetzten Fontänen und Springbrunnen, sondern ist auf den stillen Genuß des kostbaren Elements ausgerichtet. Ein leises Perlen und Tropfen ist dem Muslim das liebste Geräusch, weil es die Beschaulichkeit weckt – vielleicht in ähnlicher Weise wie der Europäer kalter Zonen dem Knistern des Kaminfeuers lauscht. Die flachen Wasserbecken und Brunnenschalen waren oft auch als Spiegel gedacht, die die Tiefe des Himmels aufnahmen und die umliegenden Gebäudefronten symmetrisch nach unten ergänzten. Im gestauten Wasser war der Stillstand der Zeit ausgedrückt, was den Innenhof und den Garten zu einem zeitlosen außerirdischen Bereich machte und das ewige Universum im vergänglichen Element aufscheinen ließ. Die ruhige Wasseroberfläche wurde kaum durch Ausbrüche eines großen Strahls gestört, und oft zeugte nur ein unmerkliches Zittern von der Anwesenheit hervorquellenden Wassers. Ein Gedicht an der Brunnenschale der Alhambra spricht vom «Glanzschleier aus Perlmutter, das Edelsteine ausstreut» und meint damit vielleicht den feinen Wasserfilm, der über die steinerne Schale herabfließt und den Stein netzt. Kurz darauf ist die Rede davon, daß «geschmolzenes Silber zwischen Juwelen fließe» (vielleicht ein Bewässerungskanal zwischen Blumen) und daß ein fester Wasserlauf die Illusion erwecke, aus festem Stoff zu sein – Hinweise genug, wie der sanfte, spiegelglatte Fluß des Wassers die Phantasie des Muslim anregte.

Dasselbe Phänomen trat noch in gesteigerter Form im «Salsabil» hervor. Dies war eine Brunnenanlage oder eine Wasserrampe zwischen zwei versetzten Wasserebenen, die aus einer schräggestellten, mit feinem ornamentalem Relief versehenen Steinplatte («Schâdurwân») gebildet war. Der Wasserschleier brach sich am Ornament, erzeugte kleine Strudel und versprühte einen feinen kühlenden Nebel, weshalb der Salsabil nicht nur in Gartenanlagen, sondern auch im Inneren von Palästen und herrschaftlichen Wohnräumen gern eingesetzt wurde. In den Schalimar-Gärten in Lahore kommt noch eine weitere, ähnliche Erfindung vor, die aus einem senkrechten Wasservorhang innerhalb eines vertieften, von Pavillons bekrönten Wasserhöfchens bestand. Die Wände hinter dem Wasservorhang hatten kleine aneinandergereihte Nischen, in denen Kerzen aufgestellt oder Blumensträuße niedergelegt werden konnten, die durch den Wasservorhang aufschimmerten. So wurde jeder Geländesprung des Gartens ausgenutzt, um dem fließenden Wasser neue Reize abzugewinnen (vgl. Farbtafeln II und IV).



83. Treppenanlage im Generalife von Granada, mit Brunnen auf jedem Podest und kleinen, im Lauf des Geländers eingebauten Wasserrinnen

84. Pavillon eines marokkanischen Riyâds des 19. Jh., im Achsenkreuz des Gartens, nach J. Laprade



85. Gartenpavillon in der Mitte eines kreuzförmig gegliederten Innenhofes (Marrakesch)

Ein besonderes Kennzeichen islamischer Gärten (heute aber kaum mehr in situ nachzuerleben) war die homogene flächige Gestaltung, die jede Ebene des Gartens zu einem riesigen Teppich machte: Aus bewässerungstechnischen Gründen waren die großen Pflanzenbeete gegenüber den Gehwegen und den darin verlaufenden Wasseradern um rund 80 cm abgesenkt. Dies brachte es mit sich, daß die Ziersträucher das versenkte Gartenbecken ausfüllen konnten und ihre Blüten auf die Ebene der Wege und der Wasserkanäle zu liegen kamen, was dem Besucher den Eindruck vermittelte, er wandle durch einen lebenden Teppich. Da auch der Wasserspiegel der versenkten Brunnen und Wasserläufe in etwa mit Wegen und Plätzen zusammenfiel, entstand eine durchgehende Ebene, die den typischen bodennahen Sitzgewohnheiten der Benutzer entsprach und den Garten zu einem großen offenen Wohnraum machte.



# Grundzüge des Stadtwesens

## *Institutionen und soziale Strukturen*

Den europäischen Betrachter mag es verwundern, daß das muslimische Stadtwesen bereits im frühen Mittelalter zu einer hohen kulturellen Blüte und einem durchaus urbanen Charakter gefunden hat und dennoch jene kommunalen Institutionen vermissen läßt, die in Europa mit dem Aufstieg der Stadt und des Stadtstaates unauflöslich verbunden waren.<sup>1</sup> Der fundamentale Unterschied besteht darin, daß sich die islamische Stadt nicht in Auflehnung gegen die Ansprüche von Kirche, Krone und Adel konstituieren mußte: Eine Kirche als Institution hat es im Islam nie gegeben, die Königsherrschaft wurde als Ergebnis unausweichlicher, mit Stammesstrukturen und realen Machtfaktoren verbundener politischer Vorgänge hingenommen und nicht als gottgegebenes Amt oder Stellvertretung des Allmächtigen angesehen; der Adel war kein politisch etablierter Stand mit besonderen politischen Vorrechten, sondern mehr eine Sache subtiler gesellschaftlicher Einflüsse, die auf der Zugehörigkeit zum Stamme des Propheten oder auf der besonderen Autorität angesehener Scheiche beruhte.

So ist die islamische Stadt nicht auf Grund von mühsam erkämpften politischen Freiheitsrechten entstanden, sondern aus dem Wunsch, eine bestimmte Lebensführung zu verwirklichen, die in ihren religiösen Geboten bereits klar definierte soziale Verhaltensregeln und gesellschaftliche Ordnungen enthält und damit auch dem städtischen Leben Impulse geben konnte. Die entsprechende Idee der islamischen «Res Publica» unterscheidet sich stark von griechischen, römischen und europäischen Vorstellungen: Sie beruht auf der Idee der Gottesherrschaft und auf dem Instrument der «Schari'a», der aus den Offenbarungen, Anweisungen und Verhaltensformen des Propheten abgeleiteten Rechtsordnung, deren Tragweite bereits erläutert worden ist. Das Problem der staatsrechtlichen und politischen Organisation des Gemeinwesens, das die europäischen Städte jahrhundertlang stark bewegte, spielte im Islam eine untergeordnete Rolle, weil es implizit durch die koranische «Verfassung» geregelt wurde – im Gegensatz zum Christentum, dessen Reich «nicht von dieser Welt» war.

Die auf der Schari'a aufbauende islamische Staatsform ist von manchen Autoren unter dem Begriff der egalitären Theokratie dargestellt worden, was ihr Wesen trefflich kennzeichnet, weil in ihr Gleichheit nicht ohne Gottesherrschaft denkbar ist.<sup>2</sup> Die Gleichheit, die hier gemeint ist, entsteht allerdings nicht dadurch, daß natürliche Stufungen eingeebnet und lebensnotwendige Differenzierungen aufgehoben würden, sondern durch freie Anerkennung eines den Menschen überragenden Gotteswesens. Die Verlagerung der wahren Herrschaft aus dem Endlichen ins Unendliche bewirkt, daß die der irdischen Ordnung innewohnenden Ungleichheiten aufgehoben werden – eine Aufhebung sehr realer Art, wenn das Unendliche als Wirklichkeit erfahren wird. Gerade diese schrankenlose Anerkennung des Göttlichen als einziger wahrhaft beständiger Kraft

ist aber die Grundlage des islamischen Bekenntnisses, das aus ontologischer Sicht *jeden* Menschen (also den nach zeitlichen Maßstäben herrschenden und den beherrschten gleichermaßen) zum «Gottesknecht» werden läßt und alle im gemeinsamen Dienst am Höheren vereint.

Die Gottesherrschaft, der sich der Muslim unterwirft, hat sich ihm in den Offenbarungen und Erlassen des Korans manifestiert. Sie gibt sich aber nicht nur gesetzgebend kund, sondern tritt auch ausführend in Erscheinung, ebenso wie sie sich in richtender Funktion erweisen sollte. Ihre ausführende Gewalt manifestiert sich im Sinne einer fortlaufenden Schöpfung, deren Einwirkungen keiner menschlichen Gesetzmäßigkeit untersteht und von keinem kausalen Denken zu erfassen ist: Gemäß der koranischen Lehre ist Gott der Allmächtige und Unerforschliche: Er hat zwar dem Menschen seine Schöpfung zu Lehen überlassen und ihn zu seinem Stellvertreter auf Erden erhoben, hat sich aber nicht abgesondert von seiner Schöpfung, sondern greift weiterhin durch «Zeichen» in sie ein. Er lenkt menschliche Handlungen und Schicksale mit geheimnisvoller Unmittelbarkeit und bedient sich des Menschen als Instrument seines unergründlichen Willens.

Die Anschauung Gottes als des obersten Lehenherrn, in dessen Dienst der Mensch nicht Erniedrigung, sondern Erhöhung findet, erklärt die Würde, die jedem einzelnen, dem Bettler wie dem König gleichermaßen, auf Grund seines Glaubensbekenntnisses zukommt. Sie ist auch der Schlüssel zu einer islamischen Geisteshaltung, die sich als «geistiger Realismus» (Titus Burckhardt) bezeichnen ließe, weil sie einerseits die Verbindung zwischen Menschlichem und Göttlichem sucht, andererseits aber nie Gefahr läuft, beide zu verwechseln und den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen. Es lassen sich daraus viele charakteristische islamische Verhaltensweisen ableiten: Die Skepsis und die innere Freiheit, mit welcher der Muslim der Macht und dem Machtspiel der «Großen» gegenübersteht; die Gelassenheit, mit der er irdische Rangordnungen im Bewußtsein ihrer geliehenen Überlassung und ihrer plötzlichen Umkehrbarkeit betrachtet; die Selbstverständlichkeit, mit der er die Gaben des Lebens, auch das Almosen, der unmittelbaren göttlichen Einwirkung und nur mittelbar der Aktion des Menschen zuschreibt; die gläubige Ergebung, mit der er sich dem Schicksal fügt, aber auch die Wachheit, ja die Sprunghaftigkeit, mit der er die Gunst dieses Schicksals versucht, der Wagemut, mit dem er sich seinem unbekannten Fatum aussetzt. Ein «Klassenbewußtsein» im modernen westlichen Sinne und entsprechende soziale Auseinandersetzungen konnten deshalb nie zu einem wesentlichen Faktor in der Geschichte der islamischen Stadt werden, wenn es auch nicht an offenen Machtkämpfen gebrach, in denen Stammesgruppen oder einzelne Individuen ihr «Kismet» herausforderten.

An der Vorstellung von der Gottesherrschaft lag es auch, daß die islamische Gesellschaft nie in Versuchung gekommen ist, irdischen Utopien (im Sinne eines durch den Menschen herstellbaren vollkommenen Glücks) nachzustreben. Das Stadtwesen brauchte nicht «die beste aller Welten» zu sein, und so konnte die Gemeinschaft auf viele kommunale Strukturen verzichten, die in Europa einen wesentlichen Teil des städtischen Lebens ausmachten, zumal die Schari'a dem Gemeinwesen bereits einen festen inneren Halt verlieh. Das Fehlen solcher administrativer Einrichtungen erklärt sich zusätzlich aus dem muslimischen Mißtrauen gegen abstrakte und undurchsichtige bürokratische Institutionen, das auf dem Glauben beruht, daß nur der lebende Mensch und nicht die von

ihm geschaffenen «toten» Einrichtungen Träger höherer Einwirkung sein können. Die meisten Institutionen sind deshalb durch bindende Verträge ersetzt, die den Menschen als verantwortliche Person verpflichten und den jeweiligen Umständen Rechnung tragen können.<sup>3</sup>

Ein solcher Vertrag besteht für den Muslim schon auf mythischer Stufe zwischen Gott, dem Weltenschöpfer, und dem adamitischen Geschlecht, das ihm Gehorsam gelobt hat («Siehe, wir boten den Himmeln und der Erde und den Bergen das Unterpand an, doch weigerten sie sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück; der Mensch lud es jedoch auf sich», Koran 33/72). Ein solcher Pakt war es auch, der die ersten Anhänger von Medina mit Muhammad verband. Als Vertrag ist auch die Bindung der späteren Gemeinschaft an ihren Machthaber gedacht, weshalb die Vereinbarung durch Nennung des Herrschers im öffentlichen Freitagsgebet gewissermaßen von Woche zu Woche erneuert und bekräftigt werden muß. Verträge sind es wieder, die der Herrscher zur Ausübung und Verteilung seiner Macht mit den Männern seiner Wahl schließt, die nicht Beamte, sondern persönliche Inhaber und Erfüller eines zeitlich begrenzten und immer widerrufbaren Auftrages sind. Die Verpflichtungen, die sich aus diesen Vertragsverhältnissen ergeben, gelten freilich nur, soweit sie nicht der Erfüllung des «Mithâq», jenes mythischen Bundes, entgegenstehen. So ist die Gemeinschaft wie der einzelne dem Machthaber nur in dem Maße Gehorsam schuldig, als seine Anordnungen nicht die Gebote des gemeinsamen obersten Dienstverhältnisses verletzen, was den Absolutismus des Herrschers stark relativiert, weil dieser ebenfalls an die Scharî'a gebunden war, für deren Vollstreckung er zu sorgen hatte.

Man kann das islamische Stadtwesen als einen Versuch werten, das Vorbild der prophetischen Urgemeinschaft von Medina mindestens im Bereich der häuslichen Lebensführung und des sozialen Alltags so gut wie möglich weiterzuführen. Aus den oben (S. 64 ff.) bereits beschriebenen Gründen war eine Spaltung zwischen realer Machtausübung und religiöser Autorität innerhalb der islamischen «Umma» eingetreten, die zu einer faktischen Zweiteilung des öffentlichen Lebens führte: Einerseits war da die Sphäre der Machthaber und ihrer Soldateska, die im Fürstenhof und der Zitadelle ihren Schwerpunkt hatte, andererseits die Sphäre der Handwerker, Kaufleute und Gelehrten, deren bürgerliches Leben um die Freitagsmoschee und die angegliederten Märkte (Sûqs) kreiste. Beide Bereiche waren im Alltag kaum untereinander verbunden: Die politischen und wirtschaftlichen Geschicke der Stadt blieben zwar mit dem Schicksal der herrschenden Dynastie verknüpft, die Herrschenden waren aber kaum im Leben der städtischen Gemeinschaft verwurzelt. Oft entstammten sie, ebenso wie die Militärkaste, auf die sie sich stützten, ganz anderen ethnischen Ursprüngen als die Stadtbevölkerung, was ein weiterer Grund zur räumlichen Absonderung des Sitzes der Macht war. So beschränkten sich die gegenseitigen Beziehungen meistens darauf, daß der Herrscher den Gouverneur (Wâli) und die obersten Verwaltungsbeamten der Stadt ernannte, während die städtische Gemeinschaft ihrerseits durch Nennung des Herrschers durch den Vorbeter (Imâm) während des wöchentlichen Freitagsgebets den zwischen beiden Seiten bestehenden «Vertrag» bestätigte, der den Fürsten zum militärischen Schutz des Gemeinwesens verpflichtete.<sup>4</sup>

Das städtische Leben spielte sich weitgehend nach den Regeln der Scharî'a ab, und die Treuhänder und Verwalter dieser Ordnung waren die Rechtsgelehrten (Ulamâs), aus



deren Rängen die obersten Beamten der Stadt gewählt wurden, vor allem der Kadi (Richter) und der Muhtasib (Marktaufseher). Der Kadi war der oberste Vertreter der städtischen Gemeinschaft und für deren Wohl verantwortlich. Er war zugleich der Verwalter der «Güter toter Hand» («Waqf»), die durch fürstliche und private Stiftungen in den Besitz der Gemeinschaft übergegangen waren und aus dem die Wohlfahrtsbauten wie Moscheen, Koranschulen, Brunnenhäuser unterhalten wurden. Aus diesem Schatz konnte er auch dem Fürsten Beiträge für gemeinnützige Unternehmungen wie Pilgerzüge, Befestigung der Grenzen oder Verteidigungsausgaben entrichten, doch innerhalb der theokratischen Staatsform war er Gott allein und nicht dem Sultan Rechenschaft schuldig. In der Praxis konnte sich hier freilich ein subtiles Loyalitätsproblem ergeben, und der Kadi fand sich oft zugleich dem Druck der Bevölkerung wie jenem der Machthaber ausgesetzt und mußte dann zwischen beiden den Ausgleich suchen, was großes psychologisches Geschick im Umgang mit den Vertretern der Macht erforderte.<sup>5</sup>

Der Muhtasib – eine islamische Version des römisch-byzantinischen Marktinspektors – war die rechte Hand des Kadi und hatte in dessen Auftrag als Hüter der öffentlichen Ordnung tätig zu sein. Wie kaum eine andere Figur des öffentlichen Lebens verkörperte er den Geist der islamischen Stadt, hatte er doch vertraut zu sein mit allen Regeln der Rechtskunde, aber auch mit allen Schlichen des Geschäftslebens. Seine Aufsicht erstreckte sich besonders auf das Münz- und Wechselwesen sowie auf die im Handel verwendeten Maße und Gewichte, und seinen Einfluß verdankte er der Tatsache, daß die Vorstände der Berufsverbände, wenn sie auch von der Korporation selbst vorgeschlagen wurden, doch durch ihn ernannt oder beglaubigt werden mußten. Um den Gang des Gewerbelebens mit den Anforderungen der Scharī'a in Einklang zu halten, mußte er in enger Tuchfühlung mit dem Getriebe der Märkte bleiben und mögliche Auswüchse von vornherein beschneiden. Seine Anweisungen waren nicht eigentliche Gesetze, sondern präzise Anordnungen, die ganz nach der jeweiligen Situation und den jeweiligen Umständen getroffen wurden, um die allgemeinen Regeln des religiösen Rechtes zu wahren. Ebenso pragmatisch zeigte sich der Strafvollzug, der besonders wirksam war, wenn er nicht nur Bußen, sondern die persönliche Ehre ins Spiel brachte (ungenügende Produkte leichtfertiger oder betrügerischer Handwerker konnten öffentlich zur Schau gestellt werden). Überhaupt war es die vornehmste Aufgabe des Muhtasib, interne Konflikte (gegebenenfalls unter Hinzuziehung von Experten und Vertrauensleuten) an Ort und Stelle zu schlichten und nach Möglichkeit zu verhindern, daß Streitfälle vor den Kadi getragen werden mußten.<sup>6</sup>

Der Verwaltungsapparat von Kadi und Muhtasib beschränkte sich auf eine Anzahl Schreiber, Notare, amtliche Zeugen und Aufseher, die ihren Standort meist in der zentralen Moschee oder in kleinen Anbauten davon hatten. Den heutigen Betrachter mag es erstaunen, daß die Verwaltung von Städten, die leicht eine Einwohnerzahl von 100 000 erreichen konnten, mit einem so bescheidenen Aufwand möglich war. Vor allem zwei Gründe sind dafür zu nennen: Einmal war die gesetzliche Ordnung, wie wir bereits gesehen haben, durch die Gläubigen in Form von rituellen Verhaltensregeln verinnerlicht und wurde meist aus eigenem Antrieb befolgt, um das «Heil in beiden Welten» zu erringen, mußte also nicht von außen durch staatliche Einwirkung auferlegt und durchgesetzt werden. Dazu kam eine weitgehende Autonomie der verschiedenen sozialen Gruppen, die viele staatliche Funktionen in eigener Verantwortung übernahmen. Das

Lebensgefüge der traditionellen islamischen Stadt war aus einer Vielzahl solcher selbsttragenden Gemeinschaften zusammengesetzt, die das Individuum in einen festen sozialen Verband einschlossen. Hier ist vor allem an das alte nomadische Stammes- und Sippenbewußtsein zu erinnern, das im urbanen Bereich fortlebte und sich in der Bildung von «Häusern» und Quartieren bestätigte, die als Staat im Staate gelten konnten. Daneben galt natürlich auch der Verband der Familie als Urzelle der sozialen Struktur: Anders als im Christentum ist die Familie hier eher dem Sippendenken als dem Sakrament der Ehe verhaftet, gilt aber dennoch als unantastbare, ja geheiligte Lebensgemeinschaft, deren private Sphäre vor allen äußeren – auch staatlichen – Eingriffen zu schützen war.<sup>7</sup>

Besonders kennzeichnend für die städtischen Verhältnisse wurde der Zusammenschluß von Handwerkern und Gewerbetreibenden jeder Art zu eigenen Berufsverbänden – eine typisch urbane Erscheinung, für die es nichts Vergleichbares in der nomadischen Vergangenheit gab. Solche Verbindungen verfolgten kaum die politischen und sozialkämpferischen Ziele der späteren europäischen Zünfte, verfügten aber über ihre festen Ehrbegriffe, oft auch über esoterische Traditionen und immer über wirksame soziale Fürsorge. Ihnen vergleichbar sind die dem Sufitum verbundenen religiösen Bruderschaften, die sich als geistiges Gerüst eines einzelnen Berufsstandes konstituieren konnten oder Menschen über verschiedene berufliche und soziale Schichtungen hinweg zu einem geistigen Orden verbanden.

Freiere, aber nicht weniger wirksame Arten von Verbänden und Zusammenschlüssen ergaben sich aus dem Klientelverhältnis, das weniger begünstigte Bürger am Reichtum und am Einfluß bessergestellter Individuen und ihrer Sippe teilhaben ließ. Solche Klientelverhältnisse konnten auch im geistigen Bereich bestehen und ließen dann eine feste Anhängerschaft um einen durch Wissen, Gelehrsamkeit oder Weisheit hervorragenden Scheich erwachsen, was im Fall von Gelehrten und Rechtskundigen zu leidenschaftlichen Parteibildungen führen konnte. Schließlich ist auch noch die Bindung zwischen Herren und Sklaven zu nennen, ein Verhältnis, das im Islam nichts von der Grausamkeit der späteren amerikanischen Einrichtung an sich hatte, sondern eine besondere Art fester menschlicher Zusammengehörigkeit darstellen konnte. In vielen Fällen (wie bei den Mamluken) war ja das Sklaventum nur die erste Stufe eines steilen Aufstiegs, und immer ermöglichte es dem Tiefergestellten die Einordnung in eine tragende Sippen- oder Gefolgschaftsstruktur.

Jede der genannten Gruppen, die sich auch überschneiden konnten, verwaltete sich weitgehend selbst, wodurch jeder Teil der Gesellschaft über seine eigenen internen Regelungsprozesse verfügte. Der Stammesführer, der Sippenälteste, der Familienvater, die Zunftvorsteher oder der Ordensmeister besaßen in ihrem Kreis eine unantastbare Autorität und konnten die Ansprüche ihrer Gemeinschaft legitim nach außen hin vertreten oder umgekehrt für die interne Erfüllung auferlegter Pflichten sorgen. Die meisten Berufsverbände besaßen eine anerkannte eigene Gerichtsbarkeit, um interne Streitigkeiten zu schlichten, während etwa die Bruderschaften schon ihrer Zielsetzung nach gehalten waren, jeden Zwist zu vermeiden (sie hatten, wie Ibn Chaldûn es vom religiösen Menschen fordert, «ihren zügelnden Einfluß in sich selbst»).

Da die politische Herrschaft im Alltag nur selten und nur vom Rande her in Erscheinung trat, blieb dem Wirken der sozialen Gruppen ein großer Spielraum. Die tatsächliche Führung des Gemeinwesens wurde nicht von einer zentralen Verwaltung

besorgt, sondern weitgehend an die verschiedenen sozialen Gruppen delegiert. Damit fiel die Regelung der meisten öffentlichen Angelegenheiten in die Hand der «Notablen», das heißt der die Gruppen vertretenden Oberhäupter. Ganz im Einklang mit der islamischen Lebensauffassung entstand daraus kein formalisiertes Parlament, sondern ein informeller «Rat der Alten», in dem Beschlüsse in gegenseitiger Konsultation und wenn möglich durch Konsensus gefaßt wurden, wie es dem prophetischen Prinzip der «Schûrâ» entsprach. In diesem Rat fanden sich die Scheiche, die Sippen- und Stammesältesten und die «Schurfa», das heißt die durch ihre Abstammung vom Hause des Propheten ausgezeichneten Glieder der Gesellschaft, zusammen, dann die Vorsteher der Berufsverbände, einflußreiche Kaufherren, verehrte geistige Führer und schließlich die Rechtskundigen, denen ja auch der Kadi, die wichtigste Gestalt im öffentlichen Leben der Stadt, entstammte. So ergab sich jeweils ein offenes Gremium, das bei entscheidenden Anlässen zusammentrat und im Spiel der Gewichte nach dem gerechten Ausgleich suchte. Eine solche Art der Beschlußfassung mußte den jeweiligen Umständen, Möglichkeiten und Realitäten Rechnung tragen und neigte eher dem Kompromiß zu als der Durchsetzung absoluter Prinzipien. Dies geschah um so leichter, als man sich bewußt war, daß nichts außer dem Göttlichen vollkommen sei und daß «viel Gutes sich nur im Beisein eines kleinen Teils von Bösem verwirklichen könne, was aus den gegebenen Bedingungen der Materie hervorgeht» (Ibn Chaldûn, Muq. V, 6).

Den «Ulamâ» (Rechtsgelehrten) kam in der Führung des islamischen Gemeinwesens eine ganz besondere Bedeutung zu: Wie unzählige Hadîthe des Propheten bezeugen, blieb ein blinder Glaube, also eine Verehrung ohne begleitendes Wissen, nutzlos. So waren die Ulamâ als Treuhänder der Scharî'a das personifizierte Gewissen der Stadt und gaben ein Richtmaß für das öffentliche, ja in gewissem Maße auch für das private Leben der Einwohnerschaft. Ihre Erziehung blieb die Grundausbildung in jedem koranisch bestimmten Staatswesen und förderte den Bestand einer unspezialisierten Elite, aus deren Reihen alle öffentlichen Stellungen besetzt wurden – sowohl die staatlich orientierten wie die Sekretäre und Sonderbeauftragten des Herrschers oder des Gouverneurs als auch die religiös orientierten wie der Imâm, der Kadi und die Lehrer in den Moscheen und Koranschulen. Da die Zulassung keine einschränkenden Bedingungen vorsah (die Schulen wurden durch Stiftungen unterhalten und standen jedermann offen), rekrutierten sich die Studenten aus allen sozialen Schichten. Indem die Ulamâ also einerseits über nahe Verbindungen zu ihren in verschiedenen Bezirken des öffentlichen Lebens tätigen Standesgenossen verfügten und andererseits über die engen Bande zum sozialen Milieu, dem sie entwachsen waren, leisteten sie einen entscheidenden Beitrag zur Integration der städtischen Gesellschaft.<sup>8</sup> Ihre Ausbildung war keine nur zweckgerichtete Schulung, sondern sollte auch höhere Allgemeinbildung und kultiviertes Benehmen vermitteln, sie verlieh dem Individuum eine in der ganzen islamischen Welt anerkannte Distinktion – gleichgültig, welchen Beruf es später ausüben mochte. Nicht wenige unter den Ulamâ unterhielten enge Beziehungen zu der Welt der Handwerker und Kaufleute, und oft kehrten sie zu einem solchen Gewerbe zurück, wenn ihre öffentliche Stellung sie nicht voll beanspruchte.

Der Rückhalt, den die Ulamâ in allen Kreisen der Bevölkerung hatten, und die unantastbare Autorität, die sie darstellten, ermöglichten es ihnen, gegebenenfalls im Verein mit den anderen Notablen und Würdenträgern der Stadt einen Widerstand in der



Einwohnerschaft aufzubauen, dem ein Despot machtlos gegenüberstand, wenn er nicht das Odium der militärischen Kraftprobe auf sich nehmen wollte. Ein solcher Widerstand war besonders wirksam, wenn er sich auf einen Konsensus zwischen den Vertretern der sozialen Gruppen stützen konnte. Der Weg, ihn kundzugeben, war vorerst die Andeutung an geeignetem Ort, was dank den Beziehungen der Ulamâ und dank der ungeschriebenen Verpflichtung der Herrscher zur Konsultation der Rechtsgelehrten keine Schwierigkeiten bereitete. Gewichtigere Formen des Protestes waren das geschlossene Fernbleiben der Bevölkerung vom offiziellen Freitagsgottesdienst und das demonstrative Schließen der Läden im Bâzâr, wie es von den Häuptern der Gemeinschaft herbeigeführt werden konnte. Als letztes Mittel blieb schließlich die offene Revolte in der Freitagsmoschee, wenn der Herrscher trotz vorheriger Warnung eine unannehmbare politische Entscheidung gegen den Willen der Notablen durchsetzen wollte.

### *Das Lebensgefühl in der traditionellen muslimischen Stadt*

Dem Muslim waren feststehende, auf religiösen Grundsätzen beruhende Handlungsweisen vorgeschrieben, doch keine irdischen Institutionen, die als unumstößlich angesehen wurden. Alle von Menschen begründeten Einrichtungen galten als Behelfsmittel, denen ein bestimmter Sinn innewohnen konnte, die aber nicht absolute Gültigkeit beanspruchen und mit Gottes Absichten in Konflikt treten durften. Dieser an geistigen Prinzipien und an realen Tatsachen orientierten Lebensauffassung entspricht eine sehr nüchterne Einschätzung der Stadt: Sie wird als ein gegebener Lebensrahmen betrachtet, der dem Bewohner die Erfüllung der gebotenen religiösen Pflichten erleichtert und die Entfaltung menschlicher Gemeinschaft im Einklang mit den religiösen Geboten gestattet. Wie die irdische Welt als Ganzes nach den Worten des großen Weisen al-Ghazâlî «eine Karawanserei auf dem Weg zu Gott» ist, so wird auch die Stadt als Durchgangsstation der Lebensreise aufgefaßt – als eine Einrichtung, die nur in dem Maße von Bedeutung ist, wie sie ihrer Aufgabe als mehr oder minder vollkommen ausgestattete Wohnstatt der «Reisegefährten» gerecht wird, die sich dort zusammenfinden. Ein solches Stadtwesen konnte keine ideologische Überhöhung erfahren und verlangte auch nicht nach demonstrativer Selbstdarstellung in repräsentativen Bauwerken und Anlagen.

Die islamische Scheu, irdische Einrichtungen gleichsam für die Ewigkeit festzusetzen, entspringt dem Gedanken, daß dies ein unerlaubter Eingriff in die göttliche Allmacht wäre. Die Handlungsfreiheit Allahs beschneiden, hieße zugleich auch den menschlichen Spielraum einschränken: Nach muslimischer Auffassung müssen Lebensräume offenbleiben, damit das Schicksal darin spielen und menschliche Geschehnisse durch ungeahnte, doch vorbestimmte Fügungen und Zufälle verknüpfen kann. Dazu war die Lebenshaltung des Muslims geprägt von einem tieferen Wissen um die Vorläufigkeit und Hinfälligkeit des irdischen Tuns, so daß er auch im Unvollkommenen Genüge fand oder doch das Vollkommene nicht um jeden Preis im Zeitlichen zu suchen brauchte – was nicht die Geringschätzung des Irdischen bedeutete, sondern nur seine Einstufung in ein größeres Weltgebäude.

Dieses Lebensgefühl spiegelte sich naturgemäß auch in der äußeren Erscheinung der islamischen Stadt wider. Viele moderne Historiker bezeichnen die arabischen Altstädte

als «chaotisch» und «ungeordnet», weil die Merkmale einer willentlichen kommunalen Planung, wie geometrische Straßenachsen, große Platzanlagen und ins Auge stechende öffentliche Bauten, weitgehend fehlten. Dazu kam eine gewisse, bereits von Ibn Chaldûn festgestellte Gleichgültigkeit gegenüber dem zeitgebundenen Verfall von Gebäuden, wenn sie nicht mehr benutzt wurden. In der Tat fehlten hier die Konzepte der «Civitas» und des repräsentativ gestalteten öffentlichen Raumes, wie sie die römisch-hellenistische und die neuzeitliche europäische Stadt kannten; dafür spielten unsichtbare soziale Kräfte eine um so wichtigere Rolle und bewirkten einen organischen inneren Zusammenhalt des Stadtgefüges. Das kommunale Interesse war in religiöse Akte eingebunden, die sich in der Freitagsmoschee abspielten – dem Ort der Begegnung, des Austausches und der Vermittlung zwischen den verschiedenen sozialen Komponenten des Gemeinwesens. Der Begriff eines abstrakten städtischen Kollektivs kam dagegen nicht vor, und der einzelne hätte auch kein direktes persönliches Verhältnis dazu entwickeln können, weil er sich ganz als Teil einer sozialen Gruppe fühlte, die ihm das Gefühl der Solidarität und Identität verschaffte.

Der geordnete Ablauf des städtischen Lebens lag also weitgehend in der Hand der sozialen Gruppen, welche viele Aufgaben, die sonst von kommunalen Behörden hätten erledigt werden müssen, in eigener Regie übernahmen. Zum Beispiel wurden Steuern und Abgaben nicht einfach vom Staat dem Individuum auferlegt, sondern in Verhandlungen zwischen den Machthabern und den Führern der sozialen Gruppen (Berufsverbänden, Sippenverbänden, Quartiergemeinschaften und so weiter) festgesetzt. Dem Haupt jeder einzelnen Gruppe war es dann überlassen, den gerechten Verteilungsmodus innerhalb seiner Kleingemeinschaft zu finden und Härtefälle zu mildern. In jeder Sippengemeinschaft herrschte eine selbstverständliche Solidarität zwischen Arm und Reich, wodurch ein natürlicher sozialer Ausgleich entstand. Jede Quartiereinheit war für die Anlage und den Unterhalt ihres internen Wegnetzes verantwortlich, das nicht als Teil der Öffentlichkeit, sondern als privater Hoheitsbereich betrachtet wurde. Die Berufsgemeinschaften übten ebenfalls eine direkte Kontrolle über ihre Markt- und Gewerbebereiche aus und verfügten über ein wirksames System gegenseitiger sozialer Unterstützung in Notfällen, wie auch über einen festen Ehrenkodex und interne Preisabsprachen.<sup>9</sup> Wie in vielen mittelalterlichen Stadtgemeinschaften organisierten sich auch abseitige Gewerbe wie diejenigen der Diebe oder der Bettler zu eigenen Berufsverbänden, in denen Solidarität, Ehre, Stolz und Meisterschaft nicht weniger galten als bei angeseheneren Verbindungen. So waren die Außenseiter als Teil der städtischen Gemeinschaft in die gesellschaftliche Ordnung integriert. Geschickte Machthaber verstanden es manchmal, «asoziale» Gruppen dadurch zu neutralisieren, daß sie ihre Häupter durch öffentliche Stellungen an sich banden (ein überzogenes, aber sicher nicht ganz abseits der Realität stehendes Beispiel bietet die Erzählung «Die Streiche der listigen Dalila» aus Tausendund-einer Nacht, wo zwei Meisterschelme mit ihren Clans den Sicherheitsdienst der Stadt übertragen bekamen).

Die Stadt glied also in gewissem Sinne einem Gewebe von selbstverwalteten Territorien, in welchen jede soziale Gruppe ihre eigenen Regeln zur Nutzung des Raumes aufstellen konnte, solange diese nicht mit der Schari'a in Konflikt kamen. Diesem «privatisierten» Charakter des öffentlichen Raumes entsprach ein auffallender Mangel an Verordnungen im Bauwesen der islamischen Stadt: Außer den durch die Lebensform

gegebenen Verhaltensvorbildern bestanden so gut wie keine gesetzlichen Regelungen zur Lenkung der Bautätigkeit. Dem einzelnen und den Gruppen war es weitgehend überlassen, den Spielraum zu nutzen, der sich ergab, unter der Bedingung allerdings, daß er die Allgemeinheit und besonders den Nachbarn nicht durch seine Tätigkeit beeinträchtigte. Gewohnheitsrecht und lokale Traditionen spielten dabei eine große Rolle, und im Streitfall hatte der Muhtasib pragmatische Entscheide zu fällen, griff aber nicht im Sinne einer eigentlichen Planung ein.<sup>10</sup>

So entstand das Stadtbild aus einer Summe von mehr oder weniger spontanen Einzelinitiativen, doch waren dem einzelnen durch seine soziale Einbindung und durch den Bestand von verbindlichen Lebensmustern und traditionellen Baugewohnheiten Grenzen gesetzt. Aus dem Zusammenspiel von festen Lebensregeln und individueller Variation erwuchs eine natürliche Spannweite von Formen, innerhalb derer sich eine selbstverständliche Einheit einstellte. Die Spielregeln der Tradition sorgten für eine innere Kohärenz der ungeplanten Stadtgestalt: Sie vermieden das Chaos, ohne Monotonie zu erzeugen.

Wenn es in der islamischen Stadt ein Gefühl der ›Öffentlichkeit‹ gab, so wurde es vor allem in der Freitagsmoschee erlebt, wo sich alle Mitglieder der einzelnen Gruppen zum gemeinsamen Gebet und zur Beratung vereinigten. Alle öffentlichen Bauten und Räume, die in der europäischen Stadt getrennt in Erscheinung traten, wie Rathaus, Dom und Stadtplatz, waren in der Moschee und ihrem Innenhof zu einer einzigen Anlage zusammengefaßt, die keine Spaltung zwischen weltlichem und geistlichem Bereich zuließ. Auch die Marktgasen galten, im Gegensatz zu den Wohnquartieren, als öffentlicher Raum, wurden aber im Grunde nur von den Berufsverbänden der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt, bildeten doch die Passantenströme eine wesentliche Voraussetzung für die Handelstätigkeit. Die öffentliche Wohlfahrt schließlich war, soweit sie nicht innerhalb der sozialen Gruppen selbst geregelt wurde, Sache der vom Kadi verwalteten ›Güter toter Hand‹ (›Waqf‹). Daraus wurde auch der Unterhalt öffentlicher Bauten wie Bäder, Brunnenhäuser, Koranschulen und Hospitäler bestritten. Durch diese Bauten war das jenseitige Wohl der Stifter mit dem diesseitigen Wohlergehen der Gemeinschaft verknüpft, und der Reichtum solcher Stiftungen war ein besonderer Ruhmes-titel jeder islamischen Stadt.<sup>11</sup>

Die Besonderheit der islamischen Stadt läßt sich auch daraus erklären, daß der Muslim nach der islamischen Verfassung sozusagen ›Bürger zweier Welten‹ war. Er fühlte sich also nicht ausschließlich als Bürger einer Stadt oder eines Staates im westlichen Sinn, sondern als Angehöriger der Umma, die ihm über Nation und Sippe hinaus die eigentliche Heimat bedeutete und ihm sowohl das zeitliche wie das ewige Heil verbürgte. Die Integration im Kreis der Umma ist nicht nur im übertragenen Sinne oder als geistige Teilhabe an einem jenseitigen Reich zu verstehen, sondern trat in ganz konkreter Weise in Erscheinung und hatte allgemeine Geltung, solange die islamische Welt, wie im Mittelalter, ganz ihren eigenen Gesetzen gehorchte. So genoß etwa jeder Muslim innerhalb seiner Großgemeinschaft die Freiheit des Ortswechsels, der Niederlassung und des Handels, aber auch des Lehrens und Lernens; es standen ihm, sofern er die notwendige persönliche Autorität und die erforderlichen Kenntnisse besaß, überall die in der islamischen Gesellschaft üblichen Stellungen offen – auch die höchsten, wie die des Richters oder des Wesirs.



Eine Folge dieser Einstellung war die ungewöhnliche Mobilität der muslimischen Gesellschaft. Die Bewegungen von Stadt zu Stadt und von Land zu Land, die sich aus religiösen, politischen, ökonomischen und kulturellen Motiven innerhalb des ausgedehnten islamischen Herrschaftsbereiches vollzogen, gaben Anlaß zu einem dauernden gegenseitigen Austausch und schufen über die Grenzsetzungen der jeweiligen politischen Machthaber hinweg ein Bewußtsein enger Zusammengehörigkeit. Bei besonderen Anlässen, wie der Wallfahrt zu den Ursprungsstätten des Islam, konnte es sich zum Gefühl einer umfassenden Bruderschaft steigern, in der nicht Stand oder Rasse, sondern nur das geistige Bekenntnis zählte.

Lebensbeschreibungen gebildeter Muslime, die aus freiem Willen oder aus äußerem Zwang ihr Geburtsland verließen und neuen Lebensboden in einer anderen Zone islamischer Herrschaft fanden, lassen uns die urbane Weite der islamischen «Ökumene» erfahren, die sich als breites Band von Marokko bis nach Zentralasien erstreckte. Darunter sind Aufzeichnungen von Reisenden, die vom einen Ende der islamischen Welt kommend, die Wallfahrt zu ihrer Mitte unternahmen und daran einen abenteuerlichen Besuch des anderen Endes anschlossen; oder Berichte bekannter Gelehrter, die den Herrschenden, Wissenden und Heiligen der anderen Hemisphäre nachgingen, deren Ruf zu ihnen gedrungen war. Geschickter Handel, zeitweilige Annahme bestimmter Aufträge oder öffentlicher Stellungen, fürstliche Gastgeschenke und die gastliche Aufnahme unter Glaubensbrüdern und Bildungsgenossen, aber auch die Vielzahl wohlthätiger Stiftungen, wie die den Moscheen angeschlossenen Schulen und Herbergen, verbürgten solchen Reisenden den Erfolg ihres oft über Jahre, ja Jahrzehnte dauernden Unternehmens. Manche unter ihnen trieb es oder zwang es gar zu einem Einblick in die Grenzländer der «Ungläubigen», mit denen die meisten islamischen Reiche in regem Austausch standen, auch wenn zur gleichen Zeit Krieg geführt wurde.<sup>12</sup>

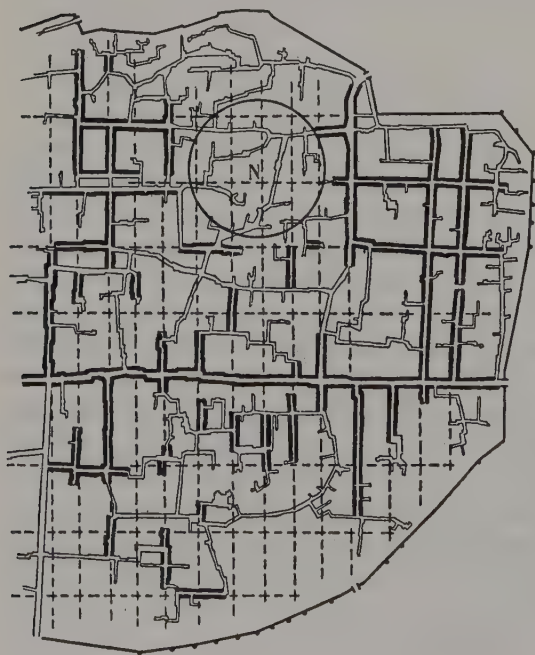
### *Stadtgründung und Stadtentwicklung*

Grundsätzlich waren Stadtgründungen in der islamischen Welt nicht mit sakralen Bräuchen verbunden, und es gab auch keine Riten, die der Aufrechterhaltung eines geweihten Status der «Civitas» dienen sollten, wie dies bei manchen antiken Stadtgründungen der Fall war.<sup>13</sup> Innerhalb des religiösen Weltgebäudes des Islam konnte es ja im strengen Sinne keinen heiligen Ort außer Mekka geben, von dem alle anderen geweihten Räume ihre sakrale Ausstrahlung empfangen. Die im Koran enthaltenen Mythen und Rituale bezogen sich auf die Schöpfung durch einen unfassbaren Gott und auf die Prinzipien der menschlichen Lebensführung, ließen aber keine «Materialisierung» des Heiligen in göttlich erhöhten Menschen, Orten und Bauten zu, weil dies die Gefahr des Götzendienstes in sich getragen hätte. Auch in den Hadîthen des Propheten sind wenige explizite Aussagen zur Anlage von Städten enthalten. Immerhin wird empfohlen, Durchgangswege im Zweifelsfall mindestens 7 Ellen (rund 3,50 Meter) breit anzulegen und dafür zu sorgen, daß der Durchgangsverkehr nicht durch Menschenansammlungen, Verunreinigungen oder sonstige Belästigungen behindert würde – eine Aufgabe, für die später der Muhtasib zuständig war.<sup>14</sup>

Aus den ersten Jahrhunderten des Islam kennen wir freilich zwei Muster eines

geometrisierten Städtebaus, denen man allenfalls kosmologische Bedeutungen unterstellen könnte: Das eine ist die vielleicht unter den Umayyaden vorgenommene Stadtgründung von Andschar im heutigen Bereich des Libanon, durch deren Ausgrabung der typische Grundriß einer römischen «Colonia» mit Cardo und Decumanus an den Tag kam. Das andere ist die bereits besprochene Gründung der Kreisstadt von Baghdad, die auf älteren orientalischen Mustern fußte. Von Andschar steht nicht mit Gewißheit fest, ob es sich wirklich um eine islamische Anlage handelt, und obwohl ihr Schema in einigen späteren Palaststädten wieder auftaucht, kann man nicht behaupten, daß es einen grundlegenden Einfluß auf den islamischen Städtebau ausgeübt hätte: Zwar begegnet man ab und zu dem Schema sich kreuzender Straßenachsen, da es ein funktioneller Archetyp eines Stadtzentrums mit mehreren Verbindungen zur Außenwelt ist, doch wurde das rechtwinklige Ordnungsmuster nicht konsequent angewendet und kam vor allem in der Anlage von Wohnvierteln nie zum Tragen, weil eben die zentrale Planung fehlte. Das Beispiel von Baghdad hingegen bleibt ein Ausnahmefall imperialer Planungsambitionen und wurde später nie wieder aufgenommen.

So standen bei der architektonischen Anlage der islamischen Städte meist praktische Erwägungen im Vordergrund, wie es dem schon beschriebenen nüchternen Verhältnis des Muslims zu seinem urbanen Lebensrahmen entsprach. Gemäß Ibn Chaldûn (Muqquadima IV/5) richteten sich die vitalen Anforderungen vor allem auf die Verfügbarkeit von Wasser, bewässerbaren Boden und gute Luft; auf die Nähe zu Weidegebieten und Pflanzgärten, auf die Verbindung zu den großen Handelsrouten wie Karawanenstraßen, Flußläufen oder Meereshäfen, und auf die Möglichkeit zur wirksamen Verteidigung gegen äußere Angriffe (daß das Wasservorkommen manchmal wichtiger sein konnte als die strategische Lage, zeigt das Beispiel von Fes, das im 8. Jahrhundert n. Chr. entgegen



86. Plan des Ostteils der Altstadt von Damaskus, die Überlagerung von antikem Straßennetz und islamischen Gassen zeigend (fett gezeichnet die erhaltenen antiken Gassenabschnitte, gestrichelt die verschwundenen Teile des römischen Rasters, und in einfacher Strichstärke das «gewachsene» islamische Gassennetz)

allen militärischen Erwägungen in einer Mulde gegründet wurde, die über reiche Wasservorkommen verfügte). Die formale Art der Urbanisierung unterstand dagegen keinen feststehenden Prinzipien und nahm oft sehr verschiedene Gestalten an, die sich im großen und ganzen auf drei verschiedene Ursprünge zurückführen lassen: erstens auf die Übernahme und den allmählichen Umbau bestehender Städte, zweitens auf die Gründung neuer, in einem Zug gebauter Stadtanlagen und drittens auf das allmähliche Wachstum ungeplanter Siedlungskerne.

Bei der Übernahme bestehender Siedlungen handelte es sich vor allem um Städte, die über eine hohe Standortgunst und alteingesessene urbane Traditionen verfügten. Die besten Beispiele dafür sind in der Frühzeit des Islam die syrischen Städte Damaskus und Aleppo, wo eine römisch-hellenistische Stadtanlage, von den Byzantinern weiterbenutzt, schließlich in muslimische Hände geriet, ein Vorgang, der sich einige Jahrhunderte später in spektakulärer Weise mit Konstantinopel wiederholte und auch für viele kleinere Städte in Nordafrika und im Vorderen Orient zutraf.

Die Veränderungen, die innerhalb der antiken Mauern stattfanden, sind für Aleppo und Damaskus, dank den Forschungen von J. Sauvaget, besonders gut dokumentiert: Die großen Platzanlagen wurden durch eine Hallenmoschee mit Innenhof überbaut, welche die öffentliche Funktion des Freiraumes auf islamische Weise weiterführte. Die breiten, für den Wagenverkehr berechneten Kolonnadenstraßen verwandelten sich in parallele Reihen von engen Marktgassen, in denen sich die Verbände der Kaufleute und Handwerker niederließen, wobei der verfügbare öffentliche Raum auf die minimale, für Fußgänger und Zulieferung auf Eselsrücken notwendige Aussparung zusammenschmolz. Der fundamentale Wechsel in den Lebensgewohnheiten und Planungsmethoden zeigte sich aber am stärksten in den Wohnquartieren: Während die römisch-hellenistische Stadt noch den Vorrang der Verkehrswege kannte und die Wohnquartiere nur abgespaltene ›Inseln‹ im geometrisch angelegten Straßennetz waren, kehrte sich jetzt das Verhältnis um, und die privaten Territorien der Quartiergemeinschaften vereinnahmten das Straßennetz. Die Zugangswege zu den geschlossenen Quartieren und Hauseinheiten wurden progressiv der Öffentlichkeit entzogen und in halbprivate ›Innengänge‹ umgewandelt, die oft in Sackgassen endeten und ganz der Gewalt der Anlieger unterstanden. Damit bildete sich eine neue Logik der Verkehrswege heraus, die nicht mehr die ganze Stadt durch einen gleichmäßigen, schachbrettartigen Raster erschlossen, sondern sich (ähnlich einem Bewässerungssystem) in Haupt- und Nebenströme verschiedenen Öffentlichkeitsgrades verzweigten, die schließlich im Hausinneren versickerten. Dieser neuen Ordnung zuliebe, die eine klare Identität zwischen sozialen Einheiten und dem von ihnen beanspruchten Territorium schuf, wurden oft gewundene Zugangswege in Kauf genommen, und nicht selten wurden früher durchgehende Straßen durch eingesetzte Wohnbauten unterbrochen, welche die direkte Verbindung unmöglich machten und als Trenngrat zwischen verschiedenen Erschließungssystemen dienten. Die natürliche Folge dieses Vorgehens war das dichte Agglomerat der islamischen Stadt, in dem die Verkehrswege – ebenso wie die Freiflächen – gleichsam durch die Baumassen aufgesogen und so weit integriert wurden, daß sie nur noch ein dienendes Erschließungsnetz bildeten, aber keine raumgestaltende Funktion mehr hatten.

Der Umbau bestehender Städte konnte in späteren Jahrhunderten auch durch die Schaffung neuer zentraler Funktionen in früheren Wohngebieten vonstatten gehen.





87. Modellansicht des Stadtzentrums von Aleppo von Westen, mit großer Moschee (früherer Agora) und Zitadelle. Die antike Westost-Achse der Stadt ist durch einen Strang paralleler gedeckter Marktgasen ersetzt. Beidseitig davon die Höfe der in ottomanischer Zeit bebauten Karawansereien (vgl. Abb. 91 und 124)



88. Blick in den Hof der großen Moschee von Aleppo von Norden, mit Aufsicht auf die Dächer der anschließenden Marktgasen

Beispiele dafür traten vor allem unter osmanischer Herrschaft im 16./17. Jahrhundert auf, mit größeren, in Form von Stiftungsbauten durchgeführten urbanistischen Projekten. So wurden in Aleppo die alten Marktgassen durch eine ganze Serie von dahinter errichteten Chânen (Karawansereien) ergänzt und erweitert, und ähnliche Erweiterungen des Zentrums fanden in Kairo und Damaskus statt. In der Hauptstadt Istanbul wetteiferten die großen osmanischen Herrscher in der Errichtung großer Wohlfahrtskomplexe mit Bädern, Schulen, Spitälern, Brunnenhäusern und Armenküchen, die jeweils um eine neue, im Namen des Sultans gestiftete Moschee angeordnet wurden. Diese über das ganze Stadtgebiet verteilten Komplexe (Küllîye) schufen schließlich ein Netz von verschiedenen Zentren innerhalb der befestigten Stadt, die alle der öffentlichen Wohlfahrt dienten und zugleich die Erinnerung an den Stifter wachhielten.

Die zweite Form der Urbanisation bestand in der Gründung neuer Städte, die entweder Garnisonsstädte in neu eroberten Gebieten sein konnten oder befestigte Residenzstädte, die auf fürstliches Geheiß hin geplant und gebaut wurden. Entstehung und Aufbau der frühen Garnisonsstädte wie Kûfa, Basra, Fustât sind bereits oben (S. 56) behandelt worden. Hier sei nur daran erinnert, wie sehr sie sich von den hellenistischen Kolonialstädten und den römischen «Castra» unterschieden, die eine sehr viel stärkere geometrische Planung aufwiesen, während in den muslimischen «Gründerstädten» die räumliche Einteilung bis auf die zentrale Zone und die großen Durchgangswege von den einzelnen Stammesgruppen selbst in die Hand genommen wurde. Daraus ergab sich von Anfang an ein ähnliches urbanistisches Muster, wie es sich in den veränderten antiken Städten im Lauf der Jahrhunderte einstellte.

Die fürstlichen Stadtgründungen dagegen, wie das abbasidische Baghdad, das fatimidische Kairo oder das moghulische Fatehpûr Sikri, waren Palaststädte und hatten meist als architektonische Bestätigung einer neu zur Macht gelangten Dynastie zu dienen. So waren sie vom monumentalen Willen ihrer Gründer geprägt, konnten aber oft das Ende der jeweiligen Dynastie nicht überleben, wenn sie überhaupt so lange benutzt wurden. Das oben (S. 91) beschriebene kreisrunde Baghdad (762 n. Chr.) blieb nur rund 70 Jahre in Funktion und wurde 836 n. Chr. durch Samarra ersetzt. Schon wenige Jahrzehnte nach seiner Gründung konnten die strengen geometrischen Regeln der ursprünglichen Ansiedlung nicht mehr beibehalten werden. Der Wildwuchs ungeplanter Außenquartiere setzte ein, und das Innere verfiel bald nach dem Auszug der Kalifen. Im Jahre 892 kehrten die abbasidischen Kalifen bereits wieder aus Samarra nach Baghdad zurück und gründeten eine neue Residenz (Dâr al-Chilâfa) auf dem anderen (östlichen) Ufer des Tigris, wo sich später, etwas weiter südlich, der neue Stadtteil Rusâfa entwickelte. Das fatimidische Kairo (969 n. Chr.) wurde nach dem Fall der Dynastie (1171 n. Chr.) von den späteren Sultanen für die Bevölkerung freigegeben und entwickelte sich von einer Palaststadt zu einer Handels- und Gelehrtenstadt rund um die al-Azhar-Moschee, die bis heute das berühmteste religiöse Ausbildungszentrum der islamischen Welt geblieben ist. Fatehpûr Sikri (1569 n. Chr.) erfüllte nur fünfzehn Jahre lang ihre Funktion als Residenzstadt und wurde von ihrem Gründer Akbar noch zu Lebzeiten aus unbekannten Gründen aufgegeben.

Die dritte Form der Urbanisation schließlich, war weniger geplanter als spontaner Art und kam als allmählicher Niederschlag einer erst dörflichen, dann städtischen Bevölkerung um gewisse bevorzugte Kristallisationspunkte zustande. Ein solcher sozusagen

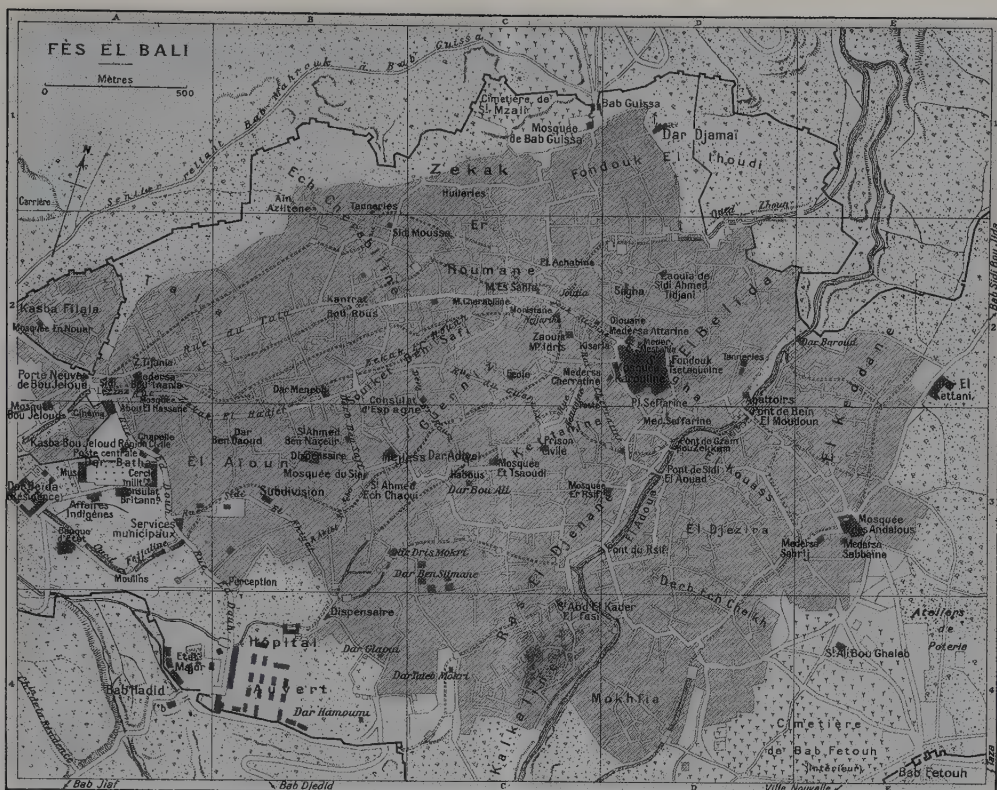


organischer Wachstumsprozeß konnte sich vielfacher Ansatzpunkte bedienen: Oft war es ein Markt am Kreuzungspunkt wichtiger Verbindungen, der sich allmählich von einer temporären zu einer dauernden Institution entwickelte und eine feste Besiedlung nach sich zog (viele Ortsnamen von kleineren Städten, die das Wort «Sûq» enthalten oder nach dem Wochentag des Marktes benannt sind, zeugen von diesen Ursprüngen). Oder es konnte ein «Ribât», eine vorgeschobene Festung zur Verteidigung von Grenzen, sein, um die später eine Siedlung angelegt wurde, besonders wenn das Land befriedet war. Auch die verehrten Vorfahren und Gottesmännern geweihten Grabstätten, denen oft klosterartige Wohnzellen angegliedert waren, konnten Ansatzpunkte für die Kristallisierung einer Siedlung, eines Quartiers oder einer ganzen Stadt sein. Ein Musterbeispiel für eine solche allmählich gewachsene Siedlung ist die Altstadt von Fes, die ihre traditionelle Struktur bis in die Gegenwart bewahren konnte.

Nach der Überlieferung wurde Fes um das Jahr 800 von Idrîs I., einem umayyadischen Prinzen, gegründet, der als möglicher Anwärter auf den Kalifenthron von den Abbasiden verfolgt wurde und in Marokko Zuflucht fand. Einige ihm ergebene Berbersippen müssen sich damals schon, unter Verwendung ihrer angestammten Bauweise, am Ort des heutigen Fes angesiedelt haben. Dennoch ist die eigentliche Gründung von Fes nach moderner Auffassung erst seinem Sohn, Idrîs II., zuzuschreiben. Mit seiner arabischen Gefolgschaft gründete er auf der anderen Seite des Flusses, gegenüber der ersten Ansiedlung der Berber, die Residenz al-Âlija, die im Kernbereich des heutigen westlichen Stadtteils von Fes stand. Das später wiederentdeckte Grab von Idrîs II. bildet noch heute das geweihte Zentrum der Stadt. Bald darauf erhielt die neue Doppelstadt bedeutenden Bevölkerungszug aus Córdoba und Kairuan, den damaligen kulturellen Brennpunkten des islamischen Westens, und nahm einen weiteren Aufschwung unter der Herrschaft der Almoraviden, die im 11. Jahrhundert die beiden getrennten Stadtteile zusammenschlossen. Gleichzeitig wurde Fes, vor allem durch seine neugegründete und aufstrebende Hochschule, zu einem der großen geistigen Zentren des Islam. Im Kreuzbereich nordsüdlicher und westöstlicher Verkehrs- und Handelswege gelegen, besaß es auch die Voraussetzungen für eine hohe gewerbliche und wirtschaftliche Blüte, und mit seiner Erhebung zur Hauptstadt des marokkanischen Reiches im 14. Jahrhundert (unter den Mariniden) wurde es zur bedeutendsten Stadt des Maghreb.

Trotz der bewußt vorgenommenen Gründung trägt Fes nicht die Merkmale einer nach geometrischem Muster angelegten Siedlung, sondern verkörpert den Typus der gewachsenen Stadt, die sich auf Grund natürlicher Gegebenheiten wie der topographischen Lage, des Bevölkerungszustroms und der Lebensgewohnheiten gebildet hat und so das Wirken lebendiger Triebkräfte am deutlichsten hervortreten läßt. Betrachtet man das kristallartig verdichtete Baugefüge der Altstadt (Fes al-Bali), so sind keine Merkmale einer geplanten Struktur ersichtlich, die das Wachstum der Stadt im voraus bestimmt hätten. Zwei von mehreren Toren (Bâb Bû Dschelûd und Bâb Futûh) stellen die beiden Enden vor, zwischen denen ein bogenförmig verlaufender, im einzelnen vielfach gewundener und verknoteter Hauptverbindungsstrang ausgespannt ist, an dem sich der zentrale Markt, die bedeutendsten Moscheen und andere gemeinnützige Bauten wie Koranschulen und Karawansereien aufreihen. Auf diese nur durch ihren durchgehenden Verlauf und durch die starke öffentliche Benutzung, nicht aber durch Weiträumigkeit oder andere bauliche Hervorhebung gekennzeichnete Hauptader stoßen vereinzelt zusätzli-





89. Schematischer Plan der Altstadt von Fes el-Bali

che Durchgangswege, die sich meist als Querverbindungen zwischen dieser Hauptader und den übrigen Stadttoren herausgebildet haben und den gleichen unregelmäßigen, dem Gelände und den Gebäudegrenzen sich anpassenden Verlauf zeigen. Von solchen eher als Saumpfade denn als Straßen zu bezeichnenden Durchgangswegen führen Sackgassen ab, die stichartig die dazwischenliegenden Häusermassen erschließen.

Ähnlich wie bei den ländlichen Vorformen der Stadt ist hier die urbane Struktur nicht auf Grund eines geometrischen, im voraus angelegten Netzes von Verkehrswegen entstanden. Vielmehr geht das kristalline Gefüge aus der in tausend Varianten wiederholten Grundform des eigenständigen Baugevierts hervor, das durch eine wehrhafte Schutzmauer eingefasst ist und im Innenhof seinen Anteil am öffentlichen Freiraum in das Gebäude integriert. Jedes dieser Baugevierte – ob Moschee, Karawanserei, Markt oder Wohnhaus – bildet eine in sich geschlossene soziale und bauliche Einheit, die von der Umgebung unabhängig ist und Mauer an Mauer zu größeren zusammenhängenden Gebilden zusammenwachsen kann. Im Laufe der städtebaulichen Entwicklung rücken diese selbständigen Einheiten immer näher zusammen, überwachsen die freien Zwischenräume und lassen dem Durchgangs- und Erschließungsverkehr nur noch die unerlässlichen Restflächen. Damit ist der grundlegende Unterschied zwischen der römisch-hellenistischen und der islamischen Stadtstruktur herausgehoben, die beide das





90. Luftaufnahme des Stadtgefüges von Fes



91. Plan des arabisch-islamischen Gassennetzes von Aleppo. Deutlich sichtbar die Sackgassen der Wohnquartiere sowie das «spontane» Wachstum der Vorstädte, das an den Weggabelungen außerhalb der Stadttore eingesetzt hat. Links oben das Straßennetz der Kolonialstadt

Hofhaus verwendeten, ihm aber einen anderen Stellenwert zumaßen: In der antiken Architektur dient das Hofhaus zum Ausfüllen eines vorgegebenen Straßenrasters, während es hier das eigentliche strukturierende Element ist, das den Aufbau des zellenartigen Stadtkörpers von Grund auf bestimmt. Noch stärker ist der Gegensatz zur modernen europäischen Architektur, in der das Haus für Belichtung, Belüftung und nicht zuletzt für die Erfüllung repräsentativer Funktionen ganz vom öffentlichen Straßenraum abhängig ist.

Die beschriebene «spontane» Art der Urbanisierung läßt sich auch in den Vorstädten großer Metropolen verfolgen, wo sich die einströmende Landbevölkerung außerhalb der Tore niederließ. Oft entwickelten sich hier offene Märkte, auf denen ein Austausch zwischen Stadt und Land stattfand; es wurden erst Zelte, dann Buden und schließlich feste Bauten errichtet, die sich entlang der meistbegangenen Zugangswege aneinanderreihen und später alle verfügbaren Zwischenräume zwischen den so entstandenen Gassen ausfüllten. Solche Strukturen sind zum Beispiel in der nördlichen Vorstadt von Aleppo oder in den Außenquartieren von Damaskus festzustellen, die sich an die «geplante» Stadt antiken Ursprungs angeschlossen haben. Die Vorstadt von al-Maidân in Damaskus ist der typische Fall eines «Straßendorfes» entlang dem südlichen Ausgang der Stadt, wo sich jedes Jahr die großen Pilgerkarawanen aus Anatolien und aus Iran



versammelten und vor ihrem Aufbruch nach Mekka neu versorgen ließen, weshalb an diesem Verbindungsweg umfangreiche Karawansereien und Märkte entstanden.

Wenn man die Entwicklung der großen arabisch-muslimischen Städte von der Frühzeit bis in die Gegenwart verfolgt, stellt man fest, daß es in vielen Fällen eine Kombination der beschriebenen drei Urbanisationsformen war, die zur späteren Stadtgestalt geführt hat, so wie sie aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert überliefert ist – also bevor westliche Planungsmaßnahmen eine neue Form von Eingriffen ins Spiel brachten. Das Endstadium dieser Entwicklung ist uns aus mehreren Stadtplänen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts überliefert, welche die alten Strukturen vor den modernen Veränderungen des Kolonialzeitalters festhalten. Oft zeigt sich darin eine komplexe Stadtgeographie, die auf mehreren unabhängigen Stadtkernen beruhte, bei denen sich im Laufe der Jahrhunderte viele Schwerpunktverlagerungen ergeben konnten: Gegründete Städte wurden aufgegeben oder ersetzt, neue Quartiere erlebten einen Aufschwung und verfielen wieder, oder spätere Residenzstädte fügten sich an einen bestehenden ungeplanten Stadtkern an. Große historische Katastrophen wie der Mongoleneinfall, der Brand ganzer Quartiere, Überschwemmungen oder die natürliche Verschiebung der Flußufer spielten ebenfalls mit, veränderten die Topographie und trugen dazu bei, daß richtiggehende Wanderungen der Stadtzentren stattgefunden haben.

Von allen muslimischen Städten bietet Kairo wohl das eindrucklichste Beispiel für solche langfristigen Wanderungen des Stadtzentrums innerhalb einer vielgliedrigen urbanen Struktur. Seine Anfänge gehen auf das Jahr 641 n. Chr. zurück, als sich der arabische Feldherr Amr Ibn al-Âs in der Nähe der römisch-byzantinischen Festung Babylon niederließ, die ihrerseits unweit der altägyptischen Hauptstadt Memphis lag. Die neue Stadt Fustât, ursprünglich ein Zeltlager, entwickelte sich um die Moschee des Amr, die zu den frühesten erhaltenen Gebetshallen zählt, aber mehrfach umgebaut wurde. Fustât (aus dem römischen «Fossatum» abgeleitet) verdichtete sich allmählich zu einer dauerhaft besiedelten Stadt, die allerdings im Zuge der Nachfolgewirren zwischen Umayyaden und Abbasiden (750 n. Chr.) stark zu leiden hatte: Auf der Suche nach dem letzten Umayyadenkalifen Marwân II., der sich hier versteckt hielt, wurden ganze Quartiere dem Erdboden gleichgemacht. Unter den Abbasiden wurde dann nördlich von Fustât, ebenfalls am östlichen Ufer des Nils, der neue Stadtteil al-Askar («das Heerlager») gebaut, ein Verwaltungszentrum mit Palast und Garnison, von dem nichts mehr erhalten ist. Es wuchs später mit Fustât zusammen, als Ibn Tûlûn, der ehrgeizige Statthalter der Abbasiden, 870 n. Chr. wiederum nördlich davon seine neue Palaststadt al-Qatâ'î errichtete. Zeitgenössische Quellen berichten, daß diese wohl von Samarra inspirierte Palaststadt über einen großen offenen Platz (Maidân) verfügt habe (der vielleicht für Reiterspiele und Aufmärsche diente) und von Torzugängen zu den Palast- und Verwaltungsbauten gesäumt war. Al-Qatâ'î wurde 905 n. Chr. von den Abbasiden zerstört; damit wollte man die Dynastie der Tûlûniden dafür bestrafen, daß sie sich unabhängig gemacht hatte. Al-Askar wurde dann wieder als Verwaltungsstadt eingesetzt, doch bald darauf, im Jahre 969 n. Chr., eroberten die aus Tunesien eingefallenen Fatimiden Ägypten und gründeten ihre neue Palaststadt al-Qâhira, «die Siegreiche», womit Kairo zu seinem heutigen Namen kam.

Unter dem fatimidischen Feldherrn Dschauhar setzte sich die Wanderung der Stadt nach Norden fort: Er ließ rund vier Kilometer nordwestlich von Fustât ein nahezu

quadratisches Geviert von fast 1200 Metern Seitenlänge mit einer Lehmziegelmauer befestigen, in deren Herz, etwa in der Mitte der zentralen Nordsüd-Achse, der Palastkomplex errichtet wurde. Der neugierige persische Reisende Nâsir-i-Chusrau, der sich 1049 n. Chr. durch einen Höfling Einlaß in den Palast verschaffte, berichtet von elf aneinandergereihten Pavillons, jeder im Maß von 100 Ellen im Quadrat, einer schöner als der andere, und alle übertroffen von einem kleineren, aber besonders reich geschmückten zwölften Pavillon, der als Thronhalle diente. Nach dem Fall der Fatimiden (1171 n. Chr.) wurde der Sitz der Macht von den Ayyubiden auf die neue Zitadelle verlegt, die auf einem Sporn des Muqattam-Gebirges die Stadt überblickte. Der alte Palast wurde geplündert und zerstört, es blieben aber die im Jahre 1092 n. Chr. erweiterten und in massiver Steinbauweise erneuerten Stadtmauern, mit den drei berühmten Torbauten von Bâb Futûh, Bâb an-Nasr und Bâb Zuwaila, die heute noch zu bewundern sind. Die alte Residenzstadt stand jetzt der Bevölkerung offen und behielt die ursprüngliche, teilweise doppelt geführte Nordsüd-Achse bei, an der sich von nun an statt des Palastbezirkes die großen öffentlichen Stiftungsbauten der ayyubidischen und mamlukischen Sultane und Emire aufreichten: Moscheen, Grabbauten, Koranschulen, Hospitäler und Brunnenhäuser. So wurde die Hauptader der früheren Residenz zu einer Perlenschnur der kairenischen Monumentalarchitektur des 12. bis 15. Jahrhunderts, wie sie sich in ähnlicher Art und Fülle in keiner anderen islamischen Stadt finden läßt. Die verhältnismäßig gerade Flucht dieser Hauptachse ließ auch einen Sinn für äußere Fassadenwirkung der Bauten aufkommen, der im Vergleich mit anderen islamischen Städten durchaus ungewöhnlich war.

Schon zur Zeit der Fatimiden waren die älteren Stadtteile von Fustât, al-Askar und al-Qatâ'î unter dem Namen Misr (der auch das Land Ägypten als Ganzes meint) zu einer einzigen Handels- und Gewerbestadt zusammengewachsen, die sich zwischen dem Nilufer und dem Abbruch der erhöhten Wüstentafel bis zur Höhe der Ibn-Tûlûn-Moschee erstreckt. Nâsir-i-Chusrau schreibt in seinem Bericht aus der Mitte des 11. Jahrhunderts, daß in der Stadt Turmhäuser mit sieben und mehr Stockwerken die Regel waren – ein Typus, den wir sonst nur aus dem Jemen kennen, während die ausgegrabenen Hofhäuser von Fustât um einen Innenhof aufgebaut waren und auch die iranische Bauform des Îwâns erkennen ließen. Wie auch immer, Misr hat durch Pest, Hungersnot und Erdbeben im späten 11. und frühen 12. Jahrhundert sehr gelitten und wurde 1168, in der Folge von Auseinandersetzungen mit einem Kreuzfahrerheer fast völlig durch einen Brand verwüstet, der 54 Tage dauerte. Der Reisende Ibn Dschubair, der Misr im Jahre 1183 besuchte, stellte fest, daß es teilweise wiederaufgebaut war, und «daß die Gebäude ohne Zwischenräume aneinanderstießen», daß aber viele Ruinen auf die größere Ausdehnung der früheren Stadt wiesen. In der Tat verlagerte sich das Schwergewicht der Agglomeration von nun an auf die frühere fatimidische Palaststadt, in der Handel und Gewerbe neu aufblühten und die Wissenschaften in der fatimidischen al-Azhar-Moschee ein neues Zentrum fanden. Im Lauf des 13. bis 15. Jahrhunderts dehnte sich dieser Nukleus von al-Qâhira jenseits der Mauern nach Westen und nach Süden aus, wobei sich die alte fatimidische Nordsüd-Achse (entsprechend den natürlichen Fußgängerströmen) bis in die Gegend der Ibn-Tûlûn-Moschee fortsetzte und damit die Hauptader der Stadt blieb, ohne als strenge geometrische Achse durchgeführt zu werden. Im Osten dieser Agglomeration, gegen die Erhebung des Muqattam, entstanden die großen





92. Ausschnitt des Stadtplans von Kairo aus napoleonischer Zeit. Eingrahmt die frühere Residenzstadt al-Qâhira, mit der alten Nordsüd-Achse, deren Mittelteil von den fatimidischen Palästen gesäumt war





93. Plan der verschiedenen besiedelten Gebiete des mittelalterlichen Kairo im 15. Jh. – 1 Fustât, 2 Früherer Standort von al-Qatâ'i, 3 Ibn-Tûlûn-Moschee, 4 Frühere fatimidische Palaststadt, 5 Hauptachse der mittelalterlichen Stadt, 6 Zitadelle, 7 Totenstadt, 8 Bulaq

94. Straßennetz der nach europäischem Muster angelegten Neustadt von Kairo, mit geplanten Durchbrüchen durch die Altstadt

Friedhöfe und ‹Totenstädte›, die eine besondere Eigenart Kairos waren. Die alten Stadtteile südlich der Ibn-Tûlûn-Moschee, das frühere Misr und Fustât, verkümmerten dagegen zu einer abgespaltenen dörflichen Vorstadt. Nach der Eroberung durch die Osmanen (1505) blieb Kairo zwar eine wichtige Handelsstadt, litt aber unter dem durch die Entdeckung des Seeweges nach Indien verursachten Niedergang des Westost-Zwischenhandels. Außerdem sank es gegenüber Istanbul zu einer provinziellen Existenz ab, so daß die Lage und Ausdehnung der Stadt sich bis ins 19. Jahrhundert kaum mehr änderte. Der von der napoleonischen Expedition von 1798 aufgenommene Plan von Kairo (wohl die früheste genaue Kartographie einer islamischen Stadt) überliefert uns den damaligen Stand der Stadt, die zu dieser Zeit etwa 250000 Einwohner zählte.

Im Lauf der Jahrhunderte hatte sich allerdings das Ufer des Nils westwärts verschoben, was der Westflanke der Stadt einen tieferen Landgürtel verschuf und gleichzeitig zum Bau des neuen Flußhafens und der Vorstadt von Bulaq führte. Doch der entscheidende Wandel trat um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Bau eines neuen Stadtzentrums europäischer Art in diesem Landgürtel ein. Der türkische, aus Albanien stammende Leutnant Muhammad Ali hatte 1805 durch einen blutigen Staatsstreich die Macht an sich gerissen und die Dynastie der Khediven gegründet, die sich vom osmanischen Reich unabhängig machte. Schon Muhammad Ali hatte Gefallen gefunden an den europäischen Karossen und Gespannen, die Napoleon in Kairo eingeführt hatte, und sein

Enkel Ismaïl (1863–1879), der auch der Bauherr des Suez-Kanals war, faßte nach der Besichtigung der Pariser Weltausstellung (1867) und der ebenfalls durch Haussmann entworfenen Umgestaltung von Paris den Entschluß, Kairo nach westlicher Art zu modernisieren. Die von ihm um 1870 angelegte Neustadt, deren lineare Boulevards sich teilweise in die Altstadt einschnitten, entsprach schon ganz dem Modell der europäischen Kolonialstadt, mit dem die alte islamische Stadt von da an überall konfrontiert sein sollte und dem sie auf die Dauer nicht standzuhalten vermochte.

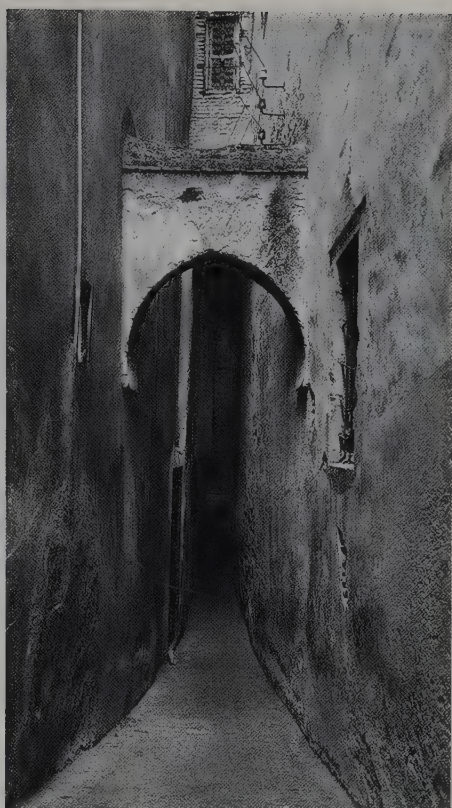
Im Prinzip hätten sich die modernen Stadtkerne der westlichen Kolonialmächte nach dem Muster der Residenzstädte siegreicher Dynastien in die Logik des muslimischen Städtebaus eingliedern lassen. Doch kamen hier plötzlich neue Faktoren hinzu, wie ganz andere Kriterien des öffentlichen Lebens, der staatlichen Planung und Verwaltung, unterschiedliche Traditionen im Wohnbau und vor allem der völlig andere Maßstab der für den Wagenverkehr berechneten Straßenachsen, die das feingliedrige soziale und räumliche Gewebe der islamischen Altstädte sprengen mußten.

### *Stadtbild und räumliche Struktur*

Während die Palaststädte oft besondere, der fürstlichen Selbstdarstellung dienende Charakteristiken zeigten, wiesen die «gewachsenen» Städte der Handwerker, Kaufleute und Gelehrten in der gesamten islamischen Welt eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen auf, die sich (dank der vorgeprägten islamischen Lebensform) über Jahrhunderte hinweg kaum verändert haben. So fand der Muslim zwischen Marokko und Indien überall verwandte soziale Bezugssysteme und räumliche Anordnungen wieder, die ihm nie ganz fremd waren. Die architektonischen Stilformen der öffentlichen wie der privaten Bauten mochten zwar von Region zu Region wechseln, doch das räumliche Gefüge blieb sich im wesentlichen gleich.

Ein erstes und vielleicht das deutlichste Kennzeichen dieser gemeinsamen Raumordnung ist die strenge Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Territorium, die nicht nur die Struktur der Gebäude, sondern auch den Charakter des Erschließungsnetzes geprägt hat. Der öffentliche Pol des städtischen Lebens war durch die Moschee, die umliegenden Märkte und die zu den Stadttoren führenden Hauptadern gekennzeichnet, der private Pol durch das Wohnhaus und das Quartier. Beide Bereiche durften zwar aneinanderstoßen, sollten sich aber nicht vermischen, was besondere räumliche und bauliche Maßnahmen erforderte: Uneinsehbare Mauern schieden die inneren Wohnbezirke vom öffentlichen Raum ab; und nur das vielfach gebrochene System der Erschließungswege schuf eine hierarchische Folge von Übergängen, die zwischen den gegensätzlichen Zonen vermittelten, indem die dazwischengeschalteten Wegstücke den Öffentlichkeitsgrad der Gasse stufenweise abbauten, bis der Übertritt in den häuslichen Bereich problemlos vonstatten gehen konnte.

Wer, von der «Außenwelt» kommend, durch das Stadttor ins Innere der Stadt trat, gelangte zuerst in eine Übergangszone, in der sich Stadt und Land begegneten und Austausch pflegten. Hier wurden ankommende Waren umgesetzt, gespeichert, für die weitere Verteilung ins Stadtzentrum umgeladen oder umgekehrt zur Ausfuhr vorbereitet. Von diesem Ausgangspunkt bewegten sich die Fußgängerströme, ebenso wie die Wa-



95 und 96. Kontrast zwischen einer durchgehenden, vom Zentrum zum Stadttor führenden Hauptader (links) und einer typischen Sackgasse in Fes

rentransporte auf engen Schneisen ins Zentrum, ohne daß die eigentlichen Wohnquartiere durchquert werden mußten. Die Hauptverkehrsströme flossen meist zwischen hohen kahlen Mauern einher, die sich aus den Außenmauern der Häuser zusammensetzten und die Wohnquartiere abschirmten. Oft standen zu beiden Seiten der öffentlichen Hauptgassen (Scharî'a) Läden und Karawansereien, die eine zusätzliche Pufferzone zu den dahinterliegenden Privathäusern bildeten. Die Grenzen der Wohnquartiere waren meist durch verschließbare Tordurchgänge markiert. Dahinter begann dann das verzweigte System interner Zugangswege mit durchgehenden Wohngassen, Sackgassen (Darb) und Innengänge (Drîba). Die durchgehende Gasse war zwar, verglichen mit dem freien Außenraum jenseits der Stadtmauer, ein öffentlicher «Innenraum» der Stadt, zugleich aber auch ein «Außenraum» im Vergleich mit den abgeschirmten Wohnbereichen. Innerhalb des ganzen bebauten Gebietes brachten interne Scheidewände progressiv «innere» und «äußere» Bereiche hervor, wodurch sich die Polarisierung des Raumes stufenweise vom Großen ins Kleine – von der Stadtmauer zur Hausmauer – fortsetzte. Da die Gegensatzpaare immer relativ waren, gewann jede einzelne Kammer eine ambivalente Bedeutung innerhalb des Ganzen.

Ein zweites Merkmal dieser Stadtstruktur bestand darin, daß jede Einheit des sozialen





97. Das westliche Stadttor von Fes und der außerhalb davon sich abspielende ländliche Markt

Gefüges einen in sich geschlossenen Raum besaß, in dessen Grenzen sie autark war und ihren eigenen Gesetzen entsprechend leben konnte. Dies gilt schon für die kleinste Zelle des Gefüges, das Wohnhaus, und der englische Wahlspruch «my home is my castle» ist wohl nirgends so konsequent verwirklicht worden wie in der islamischen Stadt. Es galt aber auch für jedes einzelne Quartier (Hâra) als Ganzes, wobei die Quartiere oft von Gruppen verschiedenen ethnischen Ursprungs bewohnt waren, die unterschiedliche Lebensgewohnheiten hatten. Ein Modellfall ist das in vielen alten islamischen Städten vorzufindende Judenquartier, das eine Stadt in der Stadt bildete und der anderen Religionsgemeinschaft ein selbständiges Leben nach ihren eigenen Gesetzen ermöglichte, sie aber zugleich in ein zusammengesetztes urbanes Gefüge einband. Wie jede Stammesgemeinschaft innerhalb ihres Quartiers über eine eigene Moschee, ihr Bad, ihren Friedhof verfügte, so hatten auch die Juden (als mosaische «Vettern» der Muslime) ihre eigenen Einrichtungen, wobei die Synagoge die Moschee ersetzte.<sup>15</sup> Jedes dieser Quartiere ließ sich durch Tore vollkommen gegen die Außenwelt abdichten und verfügte über einen eigenen Nachtwächter. Von vielen islamischen Städten ist überliefert, daß sie noch am Ende des 19. oder am Anfang des 20. Jahrhunderts nachts nur mit Mühe oder überhaupt nicht zu durchqueren waren, weil jede soziale Gruppe ihr Territorium verriegelte. So glich die Struktur des Quartiers in gewissem Sinne einem komplexen und uneinsehbaren Palast, in dem Türhüter die wichtigsten Durchgänge bewachten, um die Unantastbarkeit der Innenräume zu gewährleisten.

Ähnlich wie die Quartiergemeinschaften hatten auch die Berufsgemeinschaften ihr festes, abschließbares und von Nachtwächtern bewachtes Territorium im Zentrum der Stadt. Viele Markteinheiten (Sûq) bestanden aus zellenartig aneinandergereihten Ver-



98. Vorplatz der Stadt nach dem Durchschreiten des Stadttors in San'a (Jemen)

kaufsläden rund um einen Gassenabschnitt, der durch zwei Tore von beiden Seiten gesichert werden konnte. Andere waren vom Gassennetz abgesetzt, hatten nur einen Zugang, und ihre Zellen waren kranzartig um einen Innenhof angeordnet, der von der Gasse aus durch einen Tordurchgang betreten werden konnte. Die länglichen, oft gedeckten Gassenabschnitte der *Sûqs*, die den Grundtypus der ›Verkaufsarkade‹ verkörpern, konnten seitlich aneinandergesetzt oder in Längsrichtung fortgeführt werden und bildeten ein kammerartiges System von Marktabschnitten, das oft den großen zentralen ›Platz‹ der Stadt – den Moscheehof und die Gebetshalle – allseitig einfaßte. Die Moschee wurde dadurch gleichsam zu einem ›Innenraum‹ des Marktes, der durch mehrere gleichsam in die Ladenreihen eingebaute Portale betretbar war. Obwohl diese Torwege meistens offenstanden, markierten sie die Schwelle zwischen zwei verschiedenen Arten von öffentlichem Raum: Die Moschee war der ruhende, durch rituale Reinheit gekennzeichnete Mittelpunkt der Stadt, bei deren Betreten man die Schuhe auszog und die Waschung vollzog; der Markt war der Bewegungsraum, wo tagsüber alle Ströme der Stadt aufeinandertrafen, solange die Tore geöffnet und die Durchgangswege miteinander verbunden waren.

Ein drittes Kennzeichen der muslimischen Stadtstruktur war das Bedürfnis zur Integration der Einzelteile in zusammengesetzten Gebilden, die stufenweise ineinander aufgingen und die Stadt zu einer gegliederten Ganzheit zusammenwachsen ließen. In diesem Zusammenspiel der Teile und des Ganzen mußte sich der innere Zusammenhang aller Lebensbereiche auswirken, der dem Islam besonders wichtig war: Immer wird der Zug zur Abgrenzung und Differenzierung individueller Zonen aufgewogen durch eine Gegenkraft, die nach enger räumlicher Verflechtung ruft: Die Übergänge zwischen





99. In Abschnitte unterteilte Gassen innerhalb eines Wohnquartiers von Fes. Die sichtbaren Tordurchgänge waren im 19. Jh. noch verschließbar



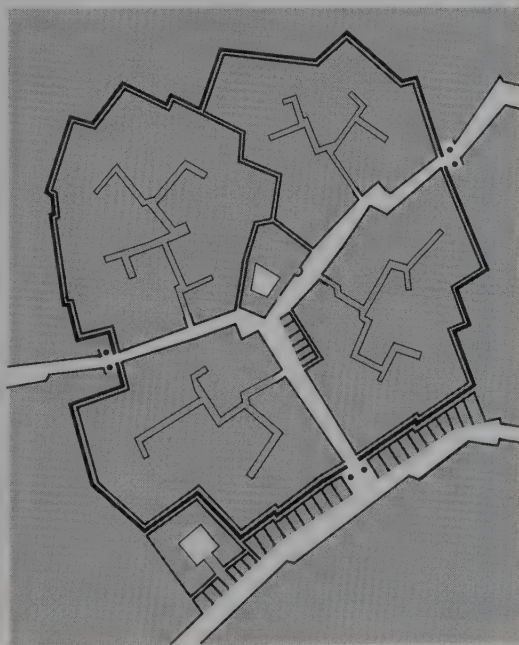
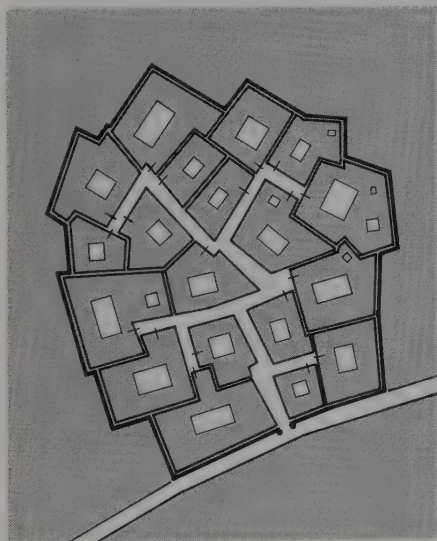
100. Tordurchgang aus einer Sackgasse ins durchgehende Gassennetz (Fes). Die Gasse verläuft hier unter darüberliegenden Wohnräumen anstoßender Häuser



Wohnen und Gewerbe, Markt und Moschee oder Moschee und Haus machten von Fall zu Fall zwar Schwellen, Verzögerungen oder Pufferräume nötig, sollten aber dennoch ohne große Distanzen zu bewältigen sein. Das Wechselspiel zwischen Orten der Betriebsamkeit und Orten der Ruhe und Beschaulichkeit verlangte nach einem dichten räumlichen Gefüge, das die Eigenständigkeit jeder Zone, aber auch den Zusammenhang zwischen den einzelnen Lebensbereichen gewährleistete und den raschen Übergang vom einen ins andere ermöglichte.

Das architektonische und städtebauliche Instrument, diese paradoxen Anforderungen unter einen Hut zu bringen, war die Grundform des Raumgefäßes. In vielen Dimensionen angewendet, verhalf es jedem eingefassten Bereich dazu, seine Geschlossenheit zu wahren und ließ sich dennoch in komplexere Gebilde eingliedern. Jedes einzelne dieser Raumgefäße enthielt die Polarität von «innen» und «außen» und erzeugte sie immer wieder von neuem: In sich selbst gekehrt, drehte es der Außenwelt den Rücken zu und wandte die Wohnräume dem offenen Innenhof zu, durch den der Außenraum ins Gebäude hineingezogen wurde. Die geschlossene Ummantelung und der überall fühlbare Bezug der Räume auf die eigene Mittelachse bewirkten, daß ein solches Gefäß immer in sich selbst zentriert war. Gerade deshalb konnte es ohne Verlust seiner Ganzheit in umfassenderen städtebaulichen Einheiten aufgehen: ein Prinzip, das in ähnlicher Weise bei allen Bestandteilen des Stadtgefüges wirksam war, gleich ob es sich um ein Wohnhaus, eine Moschee, eine Karawanserei oder eine Koranschule handelte.

Die jedem Baustein der Stadtstruktur innewohnende Polarität war auch der Grund für die Kohärenz des Ganzen, das wie von magnetischen Kräften zusammengehalten



101 und 102. Schema des Aufbaus einer «Häusertraube» und eines aus mehreren «Trauben» zusammengesetzten Wohnquartiers (vgl. auch Abb. 179 und 181)

wurde. Dadurch wuchsen die einzelnen Zellen zu größeren Einheiten wie Häusertrauben, Quartieren, Marktvierteln zusammen, die jeweils durch einen umlaufenden Mauerring gebunden und polarisiert wurden, um sich dann zum übergreifenden, von der Stadtmauer umfaßten Stadtgefüge zusammenzuschließen. Die Mauerringe der mittleren Stufe waren oft nicht als solche erkennbar, weil sie sich aus den peripheren Mauerstücken der äußersten darin enthaltenen Baugevierte zusammensetzten und im Mosaik des verdichteten Stadtgefüges versteckt waren. Sie wirkten aber wie Grate, welche die einzelnen städtebaulichen Einheiten und ihre internen Erschließungssysteme voneinander schieden. Wie der auf die Innenhöfe verteilte Freiraum war auch das Wegnetz völlig in das kammerartige Stadtgehäuse integriert: Nicht der Straßenraum, sondern die Mauerringe stellten die Unterteilungen zwischen den einzelnen Lebensbereichen her, und so geriet das Verkehrsnetz zu einem verzweigten, in einzelne Abschnitte unterteilten System von Innengängen, die in die entsprechenden Kammern des Baugefüges eingebunden waren.<sup>16</sup>

Das in sich verkapselte Gehäuse der islamischen Stadt folgt also einer besonderen Logik der Raumkomposition, die sich stark von jener der antiken oder neuzeitlichen europäischen Stadt unterscheidet, wobei der Gegensatz im umgekehrten Verhältnis von Wegnetz und Bauten liegt: Im Gegensatz zur europäischen Stadt ist das islamische Stadtbild nicht von großen Straßeneinschnitten und perspektivisch darauf bezogenen Bauten geprägt, sondern von der vielfachen inneren Unterteilung ganzheitlicher Raumkörper. Dem entspricht eine ganz andere Art des architektonischen Aufbaus und nicht zuletzt auch eine andere Art des Raumgefühls und des dreidimensionalen Stadterlebnisses: Dem Betrachter wird die Stadt nicht in Form von freistehenden architektonischen «Objekten» und entsprechenden Fassaden vorgesetzt, sondern er kann sie nur als komplexen, vielfach in sich gegliederten Hohlraum erfahren, der ihn ganz umhüllt und den er sich abschnittsweise, Kammer für Kammer, erschließen muß. So hat er zwar nie das Ganze im Auge, fühlt sich aber immer in der «Mitte» des Raumes.

Diese besondere Art von Raumerlebnis hat Hugo von Hofmannsthal nach einem Besuch in Fes im Jahre 1924 mit einer dichterischen Sensibilität erfaßt, die mehr als jede analytische Beschreibung das Wesen des Phänomens trifft. Seine Beschreibung ist hier auszugsweise wiedergegeben:

«Das Haus, das ich bewohne, liegt am Rande der Stadt, keine hundert Schritt von der hohen alten Stadtmauer, die, mit Zinnen durchaus und je einem Turm alle tausend Schritt, die ganze über zwei Hügel hingestreckte Häusermenge umschließt und die Stadt erst zur Stadt macht, zur gewaltigen, seit tausend Jahren gesicherten, gegen das leere hügelige Land hin, das für die Reisenden und Schweifenden da ist; offen und öde, mit einem weißen rundkuppeligen Heiligengrab da und dort oder einem einzelnen Baum oder ein paar erdfarbigem Normadenzelten, und in der Ferne die weißschimmernde Gipfelkette des hohen Atlas, aber in solcher Ferne am Horizont, daß dieser Streif von Grau und Silber mit seiner Last von leicht aufruhenden weißen Haufenwolken dem Himmel nichts von seiner Reinheit und Leere nimmt, nichts von seiner Höhe, aus der die klare kühle Nordostluft unablässig herabweht, durchschnitten vom ruhigen Flug der vielen Störche oder vom Flattern eines weißen Taubenschwarmes, über dem, ihn niederdrückend, die rostfarbigen Falken kreisen.





103. Marktbetrieb in der großen Nordsüd-Ader des alten Kairo, nach einem Stich aus dem 19. Jh. von D. Roberts. Links und rechts Aufgänge zu den Portalen monumentaler mamlukischer Stiftungsbauten, wie Moscheen, Koranschulen und Mausoleen



Aber sowie ich die oberste Terrasse meines Hauses verlasse und die steile, enge Treppe hinabsteige, deren Stufen farbige Kacheln sind, mit einem marmornen Rand eingefast; sowie ich unten im Hof meines Hauses stehe oder, um es besser zu sagen, im Garten, zwischen den Orangenbäumen, den Rosenbüschen und den steinernen Becken, in denen das Wasser immer von innen aufquillt und, über den Rand des Beckens hinabtriefend, unten wie in einem winzigen Bachbette aus blauen Fliesen murmelnd wegläuft: so sehe ich von der unendlichen Durchsichtigkeit und Weite dieses vor Klarheit fast strengen Himmels nur mehr ein kleines Stück; denn auch mein Haus ist mit einer solchen rotgelben Mauer umgeben, die zwei Stock hoch aufragt und gezinnt ist wie die Stadtmauer, und dieses Heim, das sich ein Vornehmer und Reicher vor hundert oder hundertfünfzig Jahren gebaut hat (...), diese ganze Welt des mächtigen, genießenden Einzelnen ist in eine Festung eingeschlossen (...)

Nun aber ist mein Führer, scharf links sich wendend, in ein Haus getreten; nein, es ist kein Hauseingang, sondern eine neue Gasse, ein neuer Schacht aus den fensterlosen Mauern hoher uralter Häuser; sie treten nach oben hin zusammen, so daß das Gefühl, im geschlossenen Raum zu sein, sich noch verstärkt; zugleich steigt diese Gasse an; und von oben her, wo sie sich wieder krümmt und scheinbar wieder in ein noch finsterees Hausinnere verliert, kommt mir auf einem schönen starken Maultier, das sie selber lenkt, eine verschleierte Frau entgegen. Die Straße ist so eng, daß fast ihr Steigbügel mich streift und daß um ein Nichts die Tücher und Schleier, in die ihre Gestalt gehüllt ist, mich berühren müßten (...)

Und so bin ich denn nach so wenigen Schritten mitten drin in dieser Stadt; wie sehr ist man und wie schnell mitten drin in ihr; wie schnell umgibt sie einen so vielgehäusig und geschlossen und ausgangslos, als wäre man ins Innere eines Granatapfels geraten. Denn da bin ich aus dem kellerartigen Schacht dieser zweiten oder dritten Gasse nun auf einem Kreuzweg, einer Art von kleinem Platz, wo alte Weiber, auf Matten hockend, gesalzene Fische feilhalten; aber er ist mit einem Balkengitter überdeckt, auf dem Schilf liegt, so daß auch hier wieder jenes Gefühl bleibt, in einem Gehäuse zu sein, und daß all dies zusammenhängt und daß man, ohne zu wissen wie, von einem ins andere kommt. Und dieses Gefühl wird bleiben für alle Tage eines Aufenthaltes in Fes, und wird alles, was man sieht und erlebt, begleiten und wird sich, je mehr Tage vergehen, eher verstärken als abschwächen. Denn der Diener stößt eine ganz kleine Tür auf, in einer dieser fensterlosen Mauern, die vor Alter aussehen wie nichts Gebautes, sondern etwas von Natur Gewordenes; und man betritt den Vorraum eines Palastes; da sitzen auf einem Teppich vier Söhne des Hausherrn und lesen in einem Koran, den der älteste, mittelst sitzend, in seiner Hand hält, lesen alle zugleich laut und bewegen ihre Köpfe beim Lesen, und zwischen ihren wiegenden Köpfen sieht man den offenen Hof mit den springenden Wassern, die zarten Säulen des offenen Umganges, die Farben, die matten Vergoldungen, den ganzen Glanz des arabischen Hauses; und man stößt fünfzig Schritte weiter, eine andere, ganz so alte, ganz so niedrige kleine Tür auf, tritt zwei Stufen abwärts: und man ist im Gefängnis des Pascha. Auf einer Matte, seine Babuschen vor sich, im Koran lesend, sitzt der freundliche alte Wärter. Ein Berber, mit verwildertem Haar und einem scheuen Blick wie ein frisch eingefangenes Tier, hockt halb unterirdisch im Halbdunkeln hinter dicken Eisenstäben. Man schiebt sich an diesem Verlies vorbei längs einer Mauer, die

wie alles hier bergesalt ist, der Führer stößt wieder eine Tür auf, und man ist in einem niedrigen Raum, in dem etwas leise behaglich surrt und stampft. In einem zarten gelbgrauen Halblicht gehen fünf Webstühle; an jedem sitzt ein Mann und webt einen breiten Gürtel: die Bänder aus fliederfarbenen Seidenfäden, silbern durchzogen, oder aus flammendem Gelb mit roten Mustern wie Korallen, verbreitern sich fast zusehends unter dem lautlosen Griff dieser fleißigen Hände, dem leisen Tritt dieser nackten Füße, dem gedämpften Surren und Stampfen dieser Webstühle, die selber wieder uralte scheinen, alles an ihnen von vielhundertjährigem Gebrauch poliert und vornehm wie sehr altes Elfenbein.

Aus der Bandweberei tritt man in eine Gasse der Gewürzhändler; ich hätte ebensogut in die Halle oder Laube gesagt: denn diese ist abermals mit einem hölzernen Gitterwerk gedeckt, auf dem oben Wein gezogen ist, eine steinalte Rebe mit tausend Seitentrieben. Von hier aus aber trägt mich die Welle der Gehenden und Reitenden, der kleinen Esel, die mich aus dem Weg schieben, der bettelnden Kinderhände, die mich leise anrühren, in einen ganz geschlossenen, ganz mit Menschen und Waren angefüllten Raum; die kleinen Butiken, eine an der andern, keine breiter als ein Wandschrank, bis hinauf reichend an die gewölbte steinerne Decke (oder ist es wieder eine Decke aus so altem Holz, daß es aussieht wie Stein?) und auf den Waren, auf dem Gewürz, auf den Datteln und Bananen, die jeden dieser offenen Schränke füllen, hoch oben thronend der Verkäufer mit seiner Waage und dem großen Holzlöffel, um die Ware herunter zu reichen; und dieser völlig geschlossene Raum, dieses große längliche Zimmer, das so voller Menschen und Ware ist, daß man nicht begreift, wie die geduldigen kleinen Esel sich durchzwängen oder wie auf dem eisengrauen Maultier noch ein solcher Vornehmer in seinem blütenweißen Burnus und mit dem Gedräng erhoben hier hindurchfindet, dieses überfüllte Zimmer ist eine Brücke; und durch einen Spalt irgendwo seitwärts sehe ich unter uns das wilde gelbbraune Wasser des Oued, und sehe einen Teil des Ufers. (...) Und dieses Zusammenhängen aller Dinge mit allen, diese Verkettung der Behausungen und der Arbeitsstätten und der Märkte und der Moscheen, dieses Ornament der sich ineinander verstrickenden Schriftzüge, das überall von den sich tausendfach verstrickenden Lebenslinien wiederholt wird, all dies umgibt uns mit einem Gefühl, einem Geheimnis, einem Geruch, in dem etwas Urewiges ist, eine Urerinnerung – Griechenland und Rom und das arabische Märchenbuch und die Bibel» (aus Hugo von Hofmannsthal, «Reise im nördlichen Afrika», in: Gesammelte Werke, Bd. 2, Frankfurt 1957).

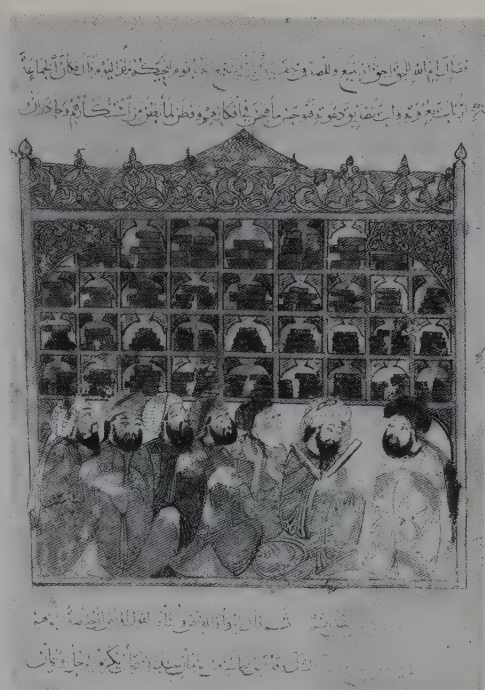
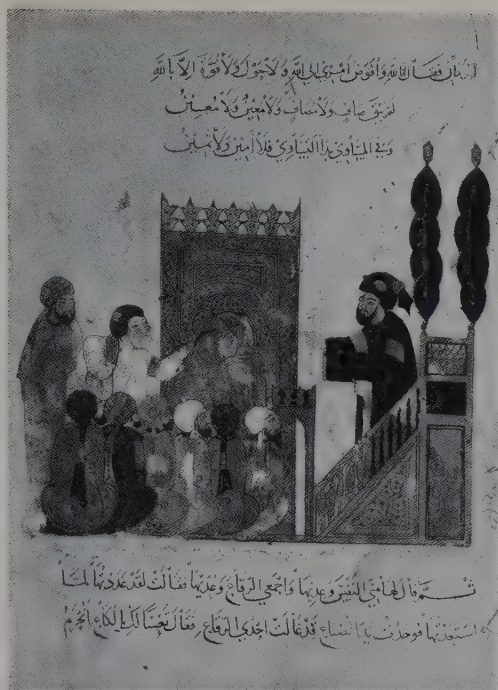
## Bauten des öffentlichen Raumes

### *Die Moschee – Funktion und bauliche Merkmale*

Das arabische Wort «Masdschid», von dem der Begriff der Moschee abgeleitet ist, bezeichnet einen Ort des »Sichniederwerfens«, also den gemeinschaftlichen Gebetsplatz, der von Anfang an auch Versammlungsplatz des Stammes oder der lokalen Gemeinschaft war. Im städtischen Bereich diente die sogenannte Freitagsmoschee (Masdschid al-Dscham'i) als zentrale Moschee der ganzen städtischen Gemeinschaft oder eines Stadtteils. Sie hatte besondere politische Bedeutung, weil sie vom Herrscher oder seinen Vertretern für die Freitagsansprache (Chutba) benutzt wurde. Größere Städte konnten mehrere Freitagsmoscheen aufweisen, wobei meistens eine davon durch Größe und Tradition als die repräsentative Moschee der Stadt hervorragte und politische Bedeutung besaß. Daneben verfügte jedes Quartier über seine eigene Moschee, und auch die Markt- und Gewerbebezonen waren oft von kleineren Gebetsräumen durchsetzt. An den großen islamischen Feiertagen, vor allem zum Abschluß des Opferfestes, reichte der Platz in der zentralen Freitagsmoschee nicht aus, um alle Gläubigen zu fassen, die bei dieser Gelegenheit das Gebet zusammen und am gleichen Ort ausführen wollten. Deshalb wurde nach einem Brauch, der auf den Propheten zurückgeht, meist ein flacher offener Gebetsplatz (Musalla) außerhalb der Stadtmauer bestimmt, wo große Menschenmassen gemeinschaftlich beten konnten.

Die Freitagsmoschee war das spirituelle Zentrum der Stadt, zugleich aber auch Brennpunkt des öffentlichen Lebens: Ihre weiten Räume, die sich wohltuend von der Enge und dem Getriebe der Marktgasen abhoben, dienten fünfmal am Tage dem gemeinsamen Vollzug des Gebets (Salât), einmal in der Woche der Verkündigung politischer Entscheidungen und der öffentlichen Beratung sowie, wenn immer nötig, der Rechtsprechung durch den Kadi. Zwischen den Gebetszeiten konnte sie zur Hochschule werden, in der die Gelehrten ihre allgemein zugänglichen Vorlesungen hielten: Jeder Lehrende saß an einem festen Platz, oft mit dem Rücken an einen Pfeiler der Säulenhalle angelehnt, und versammelte um sich einen Kreis von Studenten und anderen Hörern, die aus allen Teilen der Bevölkerung dazustoßen konnten.<sup>1</sup> Auch Kadi, Muhtasib und Notare hatten am Rand der Halle oder in angegliederten Nebenräumen ihren Amtssitz. Daneben war die Moschee der Ort für wichtige Begegnungen und Vereinbarungen, etwa für Geschäftsabschlüsse und Ehezusagen, die hier ihre verbindliche Besiegelung erfuhren, und nicht zuletzt der Ruheplatz und Erholungsraum der Stadt, der auch als Nachtsyl für die Armen oder für durchreisende Fremde dienen mochte. Daß die Moschee diese Funktion des Hauptplatzes übernehmen konnte, beweist ein Bericht des Reisenden Ibn Dschubair, der im 12. Jahrhundert das abendliche Leben im Hof der großen Moschee von Damaskus beschrieb: «Hier strömt die Bevölkerung zusammen, denn es ist der Ort der Erholung und der Vertreibung der Sorgen. Jeden Abend sieht man





104 und 105. Miniaturen zu den «Maqamat» des Hariri, aus einem irakischen Manuskript von 1237: Szenen in einer Moschee: Links der Vortrag des Imâms von der Kanzel (Minbar), rechts Gelehrte vor einer Bibliothek sitzend

die Leute hier sich ergehen, von Osten nach Westen und von Tor zu Tor, manche mit Freunden sich besprechend, manche lesend. Ihr Kommen und Gehen setzt sich fort bis zum Ende des letzten Abendgebetes, dann brechen sie auf.» Eine Beschreibung, die fast an das Treiben auf der Piazza einer italienischen Stadt denken läßt!

Entsprechend den oben (S. 22) angeführten Grundsätzen des Kultes ist die Moschee kein Sakralraum im Sinne der christlichen Kirche, sondern ein der Gemeinschaft dienender Versammlungsraum, der seine Weihe nur indirekt durch die während des Gebets vollzogene Hinwendung zur Kaaba erhält. Die Gläubigen stellen sich Schulter an Schulter in breiten, eng aufeinanderfolgenden Reihen auf, mit dem Blick in der Gebetsrichtung (Qibla). Der beim Gebet vorgeschriebene Bewegungsablauf wird vom zuvor stehenden Vorbeter (Imâm) ausgeführt und dann von der Gemeinde wiederholt. Die Ausdehnung der in die Breite gezogenen Menschenreihen und die Disziplin der Körperbewegungen hat manche Autoren an nomadische Heeresformationen erinnert, die in breiter Front den grenzenlosen Raum der Wüste durchzogen. Etwas von diesem Raumgefühl hat sich in den großen frühen Moscheen des Islam erhalten.

Außer den Vorschriften zur Einhaltung der rituellen Reinheit bestehen im Prinzip keine besonderen religiösen Voraussetzungen für die Ausgestaltung der Moschee, doch bot ein überdeckter, breitgestreckter und nicht zu stark unterteilter Raum mit einer parallel zu den Gebetsreihen stehenden Frontwand die besten Bedingungen, besonders, wenn der Boden mit Matten oder Teppichen belegt wurde, auf denen die Benutzer sitzen,



106. Strom aus der Gasse in den platzartigen Hof der Freitagsmoschee (Fes). Das Ausziehen der Schuhe an der Schwelle des Portals bringt die typische Verzögerung mit sich





107. Einblick in den Gebetsraum einer typischen Hallenmoschee (Fes)

knien und lagern konnten (der Bodenbelag ist besonders wichtig, da die Gebetsbewegungen auch das mehrmalige Berühren des Bodens mit der Stirn, aus kniender Stellung, vorschreiben). Weite Säulenhallen, wie sie in der Antike in der Form der hellenistischen Basilika oder der persischen Apâdana gegeben waren, oder auch einfache Schattendächer aus Palmstämmen, konnten durchaus als Gebetsraum dienen und waren meist ergänzt durch einen Vorhof, der an Festtagen die zusätzliche Zahl von Betenden aufnahm. Da der rituellen Reinigung vor dem Gebet (besonders nach der Entleerung) eine wichtige Rolle zukam, mußten der Moschee auch Bedürfnisanlagen und Waschgelegenheiten (Mida) angegliedert werden, die man vor dem Betreten der Moschee benutzen konnte. Außerdem war der Hof meist mit offenen Brunnenanlagen oder kleinen Brunnenhäusern versehen, wo die Gläubigen, auf niedrigen Bänken sitzend, ins fließende Wasser fassen und die rituelle Reinigung im Hof der Moschee vollziehen konnten. Das Plätschern und Rieseln des Wassers (dessen Symbolik bereits zur Sprache gekommen ist) wurde zum akustischen Wahrzeichen der Moschee, ebenso wie der Gebetsruf, der fünfmal am Tag die umliegenden Bewohner zusammenrief.

Das Urbild der Moschee ist vor allem von zwei Modellen geprägt worden: Das eine war das Anwesen des Propheten in Medina, dessen Hof mit seinen seitlichen Schattendächern das erste Gemeinschaftszentrum der muslimischen Gemeinde war und bereits die vorbildhafte Verbindung religiöser, sozialer und politischer Funktionen aufwies. Das andere war der ummauerte, mit vier Ecktürmen versehene alte Tempelbezirk (Temenos) von Damaskus, der zur Moschee umgewandelt und so zum Vorbild für einen eingefassten öffentlichen Raum von städtischen Dimensionen wurde. Ähnlich wie der Hof des



Propheten diente diese Moschee auch als Empfangsbereich für den daran anstoßenden Palast der umayyadischen Kalifen. Beide Modelle verschmolzen in der frühen umayyadischen Hallenmoschee, deren Innenraum nach dem Vorbild der Basilika gestaltet war und die ihrerseits ein Modell für spätere Zeiten darstellte. Diese Entwicklung ist bereits oben (S. 73 ff.) beschrieben worden, doch bleibt an dieser Stelle die Geschichte der drei wichtigsten architektonischen Kennzeichen der Moschee nachzutragen, die in jeder späteren Moschee, gleich welchen architektonischen Stils, immer beibehalten wurden:

Im liturgischen Sinne sind die einzigen notwendigen Einrichtungen der Moschee der in die Qiblawand eingelassene «Mihrâb», eine etwa mannshohe Nische, die in Richtung von Mekka weist, sowie der «Minbar», ein auf einem Treppenpodest ruhender Hochsitz, von wo aus der Imâm am Freitag seine Ansprache an die Gemeinde hält. Beide verfestigen auf architektonische Art die Erinnerung an Gesten und Gebräuche des Propheten und sind erstmals im umayyadischen Umbau von Muhammads Haus in Medina durch Walid I. (707 n. Chr.) entwickelt worden, um von da an fester Bestandteil jeder Moschee zu werden. Die Nische des Mihrâbs vergegenwärtigte den Standort, den der Prophet jeweils bei der Anführung des Gebets einnahm, weshalb er in Medina noch exzentrisch in die südliche Außenmauer eingelassen war, während er später meist in die Mitte der Gebetsfront eingefügt wurde, hinter der sich die Betenden reihenweise mit Blick gegen Mekka aufstellen. Fortan bezeichnete der Mihrâb den Platz des Vorbeters (Imâm) der Gemeinde und diente durch seine muschelförmige Höhlung dem Widerhall des koranischen Gotteswortes, dessen Rezitation einen wichtigen Teil des islamischen Kultes ausmacht.<sup>2</sup>

So wurde der Mihrâb zum zentralen Ausstattungselement der Moschee, auf dessen kostbare künstlerische Ausgestaltung die islamischen Baumeister mit besonderer Sorgfalt bedacht waren. Zugleich wurde die Form der Nische zu einem Symbol der göttlichen Gegenwart, gemäß einem koranischen Vers, der eine beliebte Inschrift an vielen Moscheewänden war und jedem Muslim bekannt sein mußte: «Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase, und das Glas gleicht einem flimmernden Stern» (Koran 24/35). Das Motiv der Nische ist allgegenwärtig in der islamischen Architektur – von den kleinen Muqarnas bis zu den ausgehöhlten Muscheln großer Eingangsportale. Allein schon der Umriß der Nische (etwa auf einem Gebetsteppich) vermag durch seine sinnbildliche Bedeutung überall den Ort der Andacht herzustellen.

In ähnlicher Weise bezieht sich der «Minbar», die islamische Kanzel, auf die Überlieferung von Medina: Der erste Minbar war eine dreistufige Erhöhung, von wo aus der Prophet bei politischen Versammlungen und Beratungen den Vorsitz zu führen pflegte. Beim Umbau des Hauses wurde dieser damals noch erhaltene Schemel auf einen sechsstufigen Unterbau gestellt, und damit war das Vorbild aller späteren Minbars gegeben, die als Treppenpodest für die Ansprache des Imâms dienen und seitlich neben den Mihrâb zu stehen kommen.

Das dritte kennzeichnende Element der Moschee, das Minarett, geht auf die Weisung des Propheten zurück, vom Dach seines Hauses den Beginn der fünf täglichen Gebete durch einen Ausrufer («Muezzin») verkündigen zu lassen, damit die Gläubigen ihre Tätigkeit unterbrechen und sich im Hof versammelten. Die naheliegende Ausgestaltung dieser Anordnung war der Ruf- und Wachturm, für den sich viele Vorbilder finden



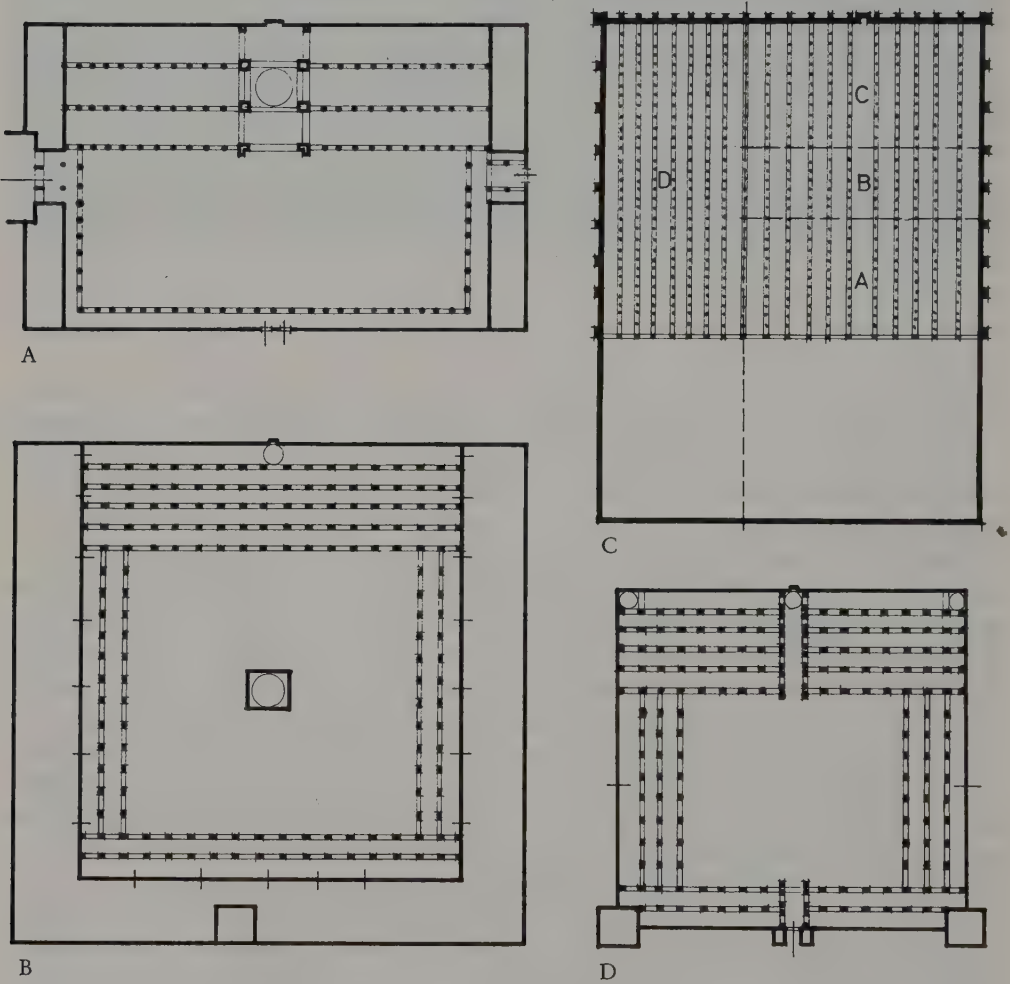
108. Gläubige im Einzelgebet vor der Qibla-Wand der großen Moschee von Damaskus. Links die Nische des Mihrābs und in der Mitte die Kanzel des Minbars

ließen: Der legendäre alexandrinische Pharos etwa oder der zeitgenössische Glockenturm syrischer Kirchen und, nicht zu vergessen, die vier Ecktürme des römischen Tempelbezirkes von Damaskus, an deren Anordnung sich die vier Minarette der umayyadischen Moschee von Medina orientiert haben können, die als erste dieses Wahrzeichen trug.

In bezug auf die bauliche Gestalt der Moschee lassen sich drei Grundtypen unterscheiden, die in einer gewissen zeitlichen Abfolge stehen und zugleich verschiedene regionale Bautraditionen des Islam verkörpern. In den späteren Jahrhunderten sind sie an manchen Orten, wie etwa in Kairo, auch gleichzeitig verwendet worden. Das (meist mit dem Aufstieg einer neuen Dynastie verbundene) Aufkommen eines neuen Bautyps bedeutete also nicht notwendigerweise die völlige Aufgabe der früheren Tradition, doch trat oft der Fall ein, daß sich einzelne Regionen wie der Maghreb oder der Iran stärker mit einer bestimmten Bauweise identifizierten als andere. Da die Entwicklung der Monumentalarchitektur und die charakteristischen Merkmale der wegweisenden Moscheen bereits oben (S. 76ff.) dargestellt worden sind, beschränken wir uns hier auf eine zusammenfassende Beschreibung der drei Grundtypen.

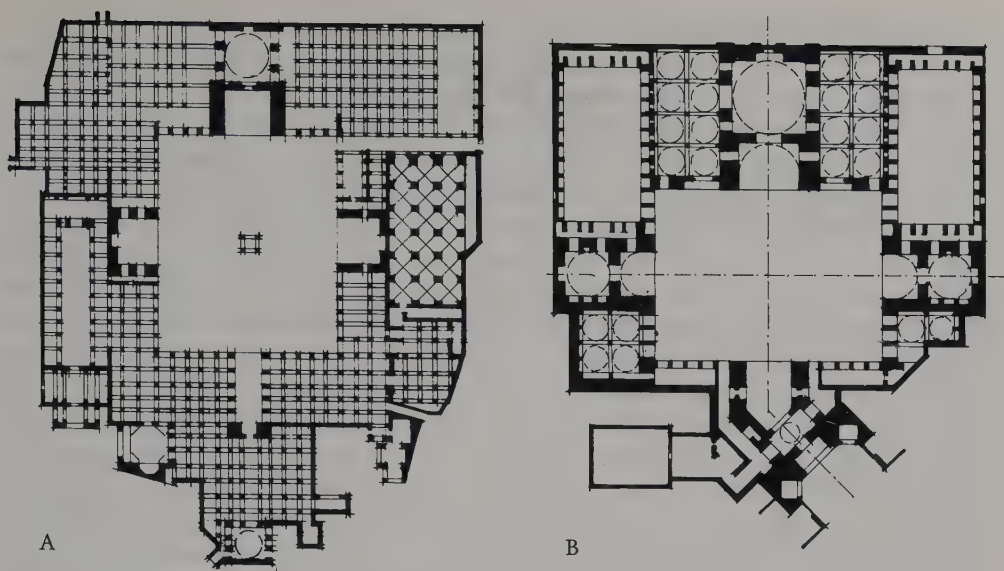
Der älteste von ihnen ist die *Hof- und Hallenmoschee*, die sich aus den frühen umayyadischen Vorbildern von Medina und Damaskus entwickelte. Grundsätzlich besteht sie aus einer weiten Säulenhalle (die von Fall zu Fall verschiedene innere Gliederungen aufweisen kann) und aus einem vorgelagerten Hof (Sahn) mit umlaufenden Arkadenreihen, wobei sich beide Teile in ein geschlossenes Mauergeviert mit mehreren Tordurchgängen einfügen. Wie die umayyadische Moschee von Damaskus zeigt, wurde

in der Gebetshalle das antike Modell der Basilika aufgegriffen, wobei das Ergebnis ein ganz anderes war als bei der auf den gleichen Ursprung zurückgehenden christlichen Kirche: Bei der christlichen Basilika wurde die Längsachse zum liturgischen Prozessionsweg, der auf den Altar zuführt, während die Muslime die Basilika quer zur Hauptrichtung benutzten: Die durch die Qibla bestimmte Achse des Mihrābs ist um  $90^\circ$  gedreht, so daß die Gebetsreihen stärker in die Breite gehen können. Spätere Hallenmoscheen wie der berühmte Bau von Córdoba weichen vom dreischiffigen Muster ab und zeigen den charakteristischen Zug zum 'Säulenwald', der ohne stark betonte Hauptrichtungen ganz in sich selbst ruht. Bezeichnend dafür ist, daß Erweiterungen in mehrere Richtungen angesetzt werden konnten, ohne den typischen Raumeindruck zu zerstören.



109. Typologischer Vergleich verschiedener früher Hallenmoscheen, im gleichen Maßstab (nach U. Vogt-Göknil) – A Umayyaden-Moschee in Damaskus (705), B Ibn-Tūlūn Moschee in Kairo (876), C Große Moschee von Córdoba (785–961), D El-Hakim-Moschee in Kairo (991)





110. Typologischer Vergleich zweier iranischer Īwān-Moscheen, im gleichen Maßstab (nach U. Vogt-Göknil) – A Freitagsmoschee von Isfahan, B Schah-Moschee in Isfahan (1610)

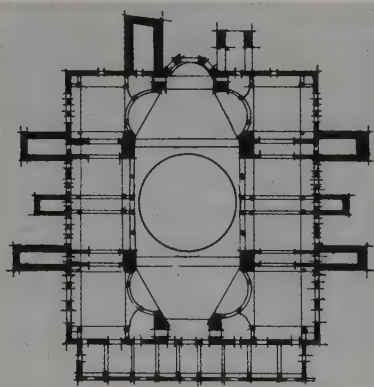
In manchen frühen Beispielen weist die Gebetshalle ein leicht erhöhtes Querschiff (Transept) auf, das die breitgestreckten Arkadenreihen vom zentralen Eingang bis zum Mihrāb durchquert und die Moschee in zwei seitliche Flügel unterteilt. Diese Anordnung entsprach der umayyadischen Sitte, die Moschee noch als politischen Versammlungsraum und Audienzsaal zu nutzen und dem Fürsten einen bevorzugten Platz vor dem Mihrāb einzuräumen. Dieser Ort (‹Maqsūra›) war meist durch eine leicht erhöhte Estrade und eine darüberliegende Kuppel unmittelbar vor dem Mihrāb gekennzeichnet und konnte auch mit einer besonderen Einfassung versehen sein.

Die Bogenwände der Hallenmoschee wurden besonders in der Frühzeit (aber auch bis ins 14./15. Jahrhundert hinein) mit wiederverwendeten römischen Säulen abgestützt, wobei die ungleiche Höhe einzelner Säulen durch entsprechende Sockel ausgeglichen werden mußte. Seit dem Beginn der Abbasidenzeit (750 n. Chr.) wurden in Mesopotamien und Ägypten massive Pfeilerkonstruktionen aus Backstein bevorzugt. Das Minarett der syrisch-umayyadischen Hallenmoschee weist meistens einen breiten quadratischen Schaft auf, der an frühchristliche Kirchtürme erinnert. In manchen Beispielen verjüngt sich der Querschnitt stufenweise nach oben, ohne daß der massige Eindruck des Minaretts dadurch aufgehoben würde.

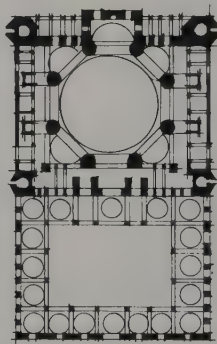
In den ersten vier bis fünf Jahrhunderten war die Hallenmoschee in ihren verschiedenen Varianten der einzige und allgemein verwendete Bautyp im gesamten Ausdehnungsbereich des Islam. In den späteren Jahrhunderten fand sie ihre eigentliche Heimat in Andalusien und vor allem in Marokko, wo sich diese ursprüngliche Tradition der Moschee bis heute am reinsten erhalten hat. Im mittleren und östlichen Bereich des Islam wurde sie allmählich durch neue Modelle ersetzt, aber bis ins 14./15. Jahrhundert sporadisch wiederaufgenommen.

Der zweite Moscheetyp, die *Îwân-Moschee*, ist iranisch-zentralasiatischen Ursprungs und leitet sich von entsprechenden Palastgrundrissen der Parther und Sassaniden ab. Das Grundschema besteht aus vier gewölbten, kreuzförmig sich gegenüberstehenden Torhallen, die sich ganz auf den zentralen Hof öffnen. Diese Anordnung, die vor allem für die Einrichtung der Koranschule (Madrasa) benutzt wurde, fand auch im Moscheebau Eingang, obwohl sie wegen der starken Gliederung der Räume weniger gut für das gemeinschaftliche Gebet geeignet war. Bezeichnend ist, daß die große Moschee von Isfahan, die als eine der ersten den *Îwân* verwendete, daneben ihre alten Pfeilerhallen, in denen sich die eigentlichen Gebetsräume befinden, beibehielt und erweiterte. Die Verbreitung dieses Bautypus geht vor allem auf die Dynastie der Seldschuken (11.–13. Jahrhundert n. Chr.) zurück, deren Einflußbereich sich vom Iran bis zum Zweistromland und Syrien erstreckte und von dort aus Ägypten erreichte, wo Ayyubiden und Mamluken das *Îwân*-Schema übernahmen und abwandelten.

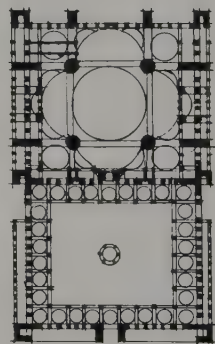
Die besondere architektonische Eigenart des *Îwân*-Schemas liegt in der betonten Zentralität des Hofraumes, der, eingefasst von vier sich symmetrisch gegenüberstehenden Portalen, zum eigentlichen Kern des Gebäudes aufrückt. Die Muscheln der Portale prägen den eingefassten Hohlraum und wecken die Vorstellung eines ergänzenden Himmelsgewölbes, das gewissermaßen dazu beiträgt, den zentralen Raumkörper allseitig einzuhüllen. Die ordnende Kraft dieses Schemas zeigt sich auch darin, wie unregelmäßige Baugrundstücke genutzt und «zentriert» werden: Das Wichtigste ist die Anlage des Hofgrundrisses mit dem (auf die Qibla-Richtung abgestimmten) Achsenkreuz der vier *Îwâne*, das die innere Ordnung des Bauwerks begründet. Die peripheren Räume werden dagegen als «Füllstoff» verwendet, um die verbleibenden Flächen zu nutzen, und nehmen entsprechend der äußeren Begrenzung oft unregelmäßige Formen an. Nur dem Eingangsportal und zuweilen der Gassenfront wird (besonders in mamlukischen Bauten) noch eine ähnliche Aufmerksamkeit geschenkt, wobei die äußere Fassade meist nicht mit den Hoffronten koordiniert ist, was einen gebrochenen Zugangsweg bedingt.



A



B



C

111. Typologischer Vergleich verschiedener türkischer Kuppelmoscheen, im gleichen Maßstab (nach U. Vogt-Göknil) – A Sophien-Kirche von Konstantinopel (zum Vergleich), B Selim-Moschee in Edirne (1574), C Sultan-Ahmed-Moschee in Istanbul (1609)

Das zu diesem Moscheetyp gehörige Minarett ist wesentlich schlanker als jenes der archaischen Hallenmoschee. Es ist fast immer mehrstufig aufgebaut, wobei sich zuweilen rechteckige, achteckige und runde Schaftquerschnitte ablösen und zuletzt Stalaktiten (Muqarnas) die Vorkragung des umlaufenden Balkons des Gebetsrufers zieren.

Der dritte Moscheetyp ist die türkische *Kuppelmoschee*, die sich im 15./16. Jahrhundert n. Chr. unter den Osmanen durchsetzte und danach in ihrem ganzen Herrschaftsgebiet Verbreitung fand, das große Teile des Vorderen Orients und Nordafrikas umfaßte. Die zentrale Kuppel, die in den vorangegangenen Jahrhunderten vor allem für Grabbauten benutzt worden war, fand durch die osmanische Architektur Eingang in den Moscheebau und wurde hier zu einer architektonischen Dominante. An dieser Entwicklung war der Kontakt mit der byzantinischen Baukunst von Konstantinopel sicher nicht unbeteiligt, wenn die Osmanen auch schon im 14. Jahrhundert in ihrer alten Hauptstadt Bursa Versuche mit Kuppelmoscheen gemacht hatten. Nun aber konnte man mit Hilfe der Kuppel einen völlig ausgewogenen, allseitig symmetrischen Hohlraum schaffen, der sich aus mehreren angeschnittenen Schalen aufbaute, die von einer zentralen Großkuppel überwölbt wurden. Damit mußte freilich der Hof die zentrale Stellung verlieren, die er in der İwân-Moschee innehatte; er wurde nunmehr dem Gebäude als Eingangshof vorgelagert. Die Minarette der osmanischen Moscheen sind äußerst schlank und meist mit einer Spitzhaube versehen, was ihnen das charakteristische nadelförmige Aussehen verleiht.

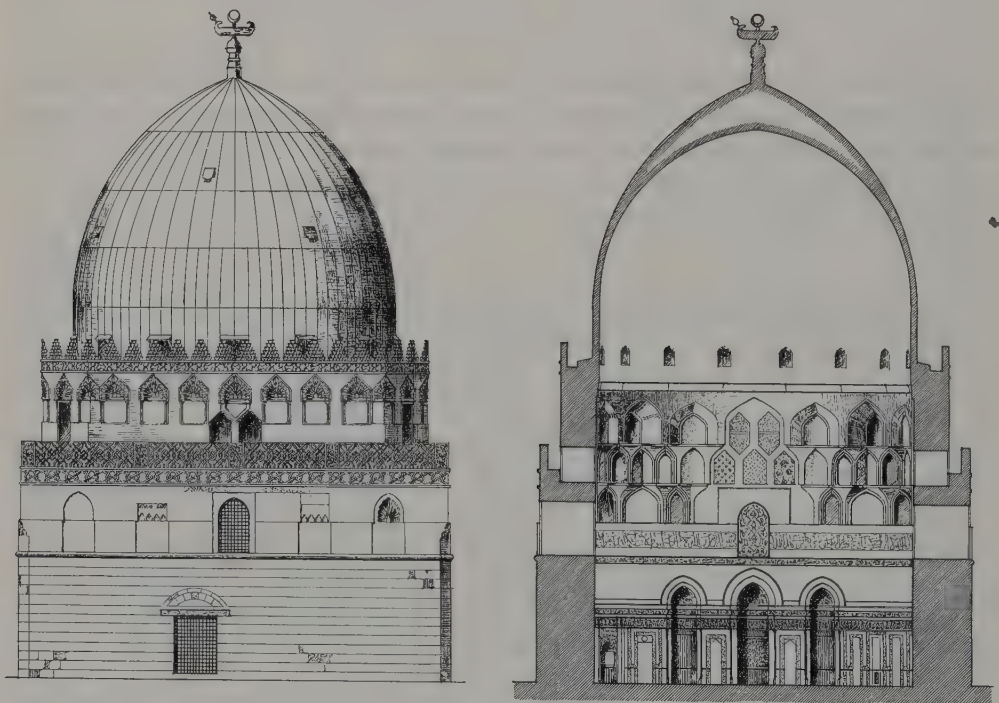
### *Religiöse Stiftungs- und Wohlfahrtsbauten*

Im späteren Verlauf der islamischen Kulturgeschichte wurde die Moschee immer mehr zu einem religiösen Bauwerk mit sozialem Auftrag, während ihre frühere politische Bedeutung wegen des Niedergangs des ursprünglichen islamischen Staatsideals eher in den Hintergrund trat. Zugleich entwickelte sich die urbane Kultur zu einer fast kanonischen Lebensform, die den Anspruch erhob, die auf staatlicher Ebene verlorenen religiösen Ideale um so stärker im Alltag zu erfüllen. Damit wuchs auch die Zahl religiöser Einrichtungen, die eng mit der Moschee verbunden waren oder daraus abgeleitet wurden. In ihnen fand die islamische Volksfrömmigkeit der späteren Jahrhunderte neue Anknüpfungspunkte, während die Stifter, die meist der fürstlichen Herrscherschicht oder den führenden Geschlechtern der Stadt angehörten, die Sorge für die soziale Wohlfahrt mit dem Gewinn für ihr eigenes Seelenheil verbanden.

Eine Sonderform religiöser Bauten sind die Grabstätten, die auch als Oratorien dienen konnten, egal, ob sie isoliert oder in Verbindung mit einer Moschee erstellt wurden. Die Beweggründe für die Errichtung monumentaler Grab- und Gedenkbauten waren zweierlei Art: Zum einen wollte man verehrten Scheichen und geistigen Führern Gedenkstätten bauen, um ihrer «Baraka», ihres Segens teilhaftig zu werden, da sie als besonders erleuchtete Vermittler zum Göttlichen galten. Zum andern wollten einzelne Herrscher durch Grabbauten und Stiftungen ihr Andenken verewigen und Nutzen aus den Gebeten ihrer Nachkommen ziehen, manchmal hatten sie auch nichts anderes im Sinn als ihre Vorgänger zu übertrumpfen. Das hervorragendste Beispiel für die erste Art von Bauwerk ist die Grabmoschee des Propheten in Medina. Später kamen – besonders im schiitischen Bereich – die Gedenkstätten für die Märtyrer aus dem Hause von Fâtima



und Ali (dem Schwiegersohn des Propheten) dazu, wo ein eigentlicher, von der Orthodoxie nicht immer gebilligter Heiligen- und Reliquienkult getrieben wurde. Andere verehrte Grabstätten waren zum Beispiel das Mausoleum des berühmten Rechtsgelehrten Imâm Schâfi'î in Kairo, das vom orthodoxen ayyubidischen Herrscher Salâh al-Dîn (Saladin) 1180 n. Chr. errichtet und gefördert wurde, um den Einflüssen der Schî'â entgegenzuwirken, oder das Grab des großen andalusischen Mystikers Ibn Arabî, der seine letzte Ruhe in Damaskus fand. Im Maghreb ist vor allem auf die Grabmoschee des ersten islamischen Reichsgründers Mulay Idrîs I. in der gleichnamigen Bergstadt im mittleren Atlas hinzuweisen sowie auf die Grabstätte seines Sohnes im damals neugegründeten Fes oder auf die Grabmoschee des Ahmed Tîjâni (ebenfalls in Fes), der den Islam nach Schwarzafrika brachte. Außerdem kennt die maghrebinische Volksfrömmigkeit zahllose kleinere Heiligengräber, die oft mit Lehr- und Aufenthaltsstätten für die Anhänger ausgestattet sind (<Zâwiya>). Die andere Form des Grabbaus, dem Andenken der Fürsten gewidmet, ist erstmals in Samarra, im Mausoleum des Kalifen al-Muntasir (862 n. Chr.) belegt, das seine christliche Mutter für ihn errichten ließ. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts kam der pavillonartige Kuppelbau des Sassanidenfürsten Isma'îl in Buchara auf und kurz darauf, im 11./12. Jahrhundert, die iranischen Grabtürme von Gurgân und Dâmghân, mit konisch zulaufenden Dachhauben. Seldschuken, Mongolen und Mamluken, alle aus Zentralasien stammend, führten dann diese Bauform in ihren Herrschaftsbereichen zu höchster Blüte.



112. Fassade und Schnitt des ayyubidischen Mausoleums des Imâm Schâfi'î in Kairo von 1211 (nach K. A. C. Creswell)

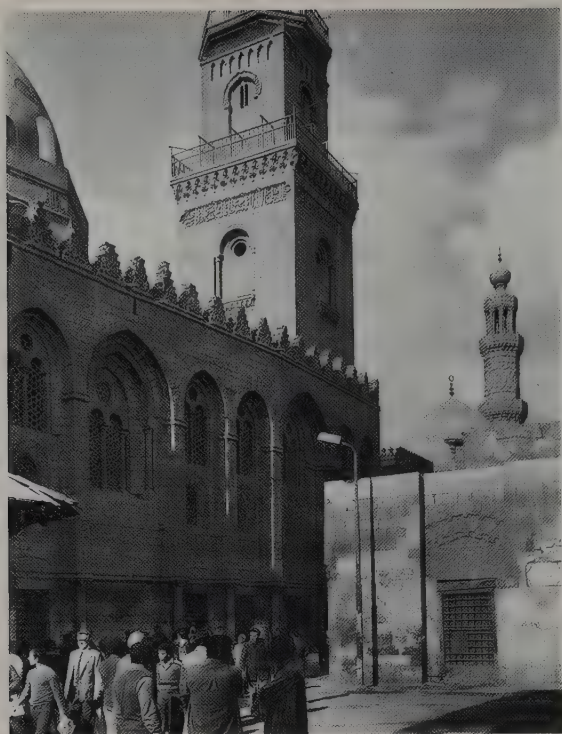
Dem orthodoxen Islam ist eine in monumentale Formen gekleidete Personenverehrung zwar ursprünglich fremd, die einzelnen islamischen Völker haben aber in dieser Frage eine unterschiedliche Haltung angenommen. Mancherorts, wie etwa unter den puritanischen Wahabiten in Saudiarabien, wird die Totenverehrung als Gotteslästerung abgelehnt, weil ihr die Gefahr der Götzenanbetung innewohne. An anderen Orten, wie im Maghreb, sind die Heiligenverehrung und die damit verbundene Suche nach Mittler-schaft durch begnadete Menschen zu einem festen Bestandteil der Volksfrömmigkeit geworden: An jedem Feiertag ziehen heute noch Hunderte und Tausende zu den außerhalb der Stadt gelegenen Heiligengräbern und lagern dort im Umkreis des Heiligen. Oft ist der Besuch eines lokalen Heiligengrabes für die Armen ein «Ersatz» für die Wallfahrt, die sie sich nicht leisten können. Die turkstämmigen und mongolischen Herrscherdynastien haben schließlich einen regelrechten Grabbau heraufbeschworen, der zu einer Reihe großartiger Bauten führte. Vor allem in Ägypten mußte dieser Gedanke auf fruchtbaren Boden fallen, und so nahmen die mamlukischen «Totenstädte» von Kairo eine Ausdehnung an, die mit der Stadt der Lebenden rivalisierte und in ihrem Ausmaß geradezu an pharaonische Vorläufer gemahnt.

Der freistehende Grabbau als solcher zeigt eine Verwandtschaft mit dem christlich-byzantinischen Typus des «Martyrions», der schon dem Felsendom in Jerusalem zugrunde lag. Unter den turkmenischen und mongolischen Dynastien, die noch dem früheren Schamanismus nahestanden, fühlt man sich freilich auch stark an das Urbild der Jurte erinnert, ein Tragwerk aus eingespanntem Rohrgeflecht, das mit Filzmatten und Geweben ausgekleidet wird und aus einer zylindrischen Grundform zu einer spitzen Dachhaube zusammenläuft. Vielleicht dürften die Grabbauten der aus der Steppe stammenden Herrscher in gewissem Sinne als architektonisch verfestigte und monumentalisierte «Totenzelte» aufgefaßt werden. Seit den frühen seldschukischen Grabbauten wurde darin immer wieder das Motiv der Kuppel verwendet, meist als Spitzkuppel oder konische Haube über einem quadratischen Unterbau. Der Übergang zwischen Würfel und Haube wurde dabei mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt: Bereits das Sassanidengrab in Buchara aus der Mitte des 10. Jahrhunderts zeigt eine Ecklösung mit Trompen, die als Vorläufer der seldschukischen und mamlukischen Stalaktitengewölbe (Muqarnas) gelten kann. Die Kuppel über dem Grab diente, besonders bei Fürstengräbern, auch als Wahrzeichen herrscherlicher Macht und wurde oft künstlich angehoben oder durch eine doppelte Kuppelschale überhöht, um größere Fernwirkung zu erreichen.

Unter den Mamluken wurden, vor allem in Kairo, viele fürstliche Grabstätten in einen größeren Komplex mit Moschee und anderen sozialen Einrichtungen eingebunden, den der Grabbau mit seiner Kuppel überragte. Die Herrscher stifteten solche Baugruppen – innerhalb oder außerhalb der Stadt – meist schon zu Lebzeiten und versahen sie mit großzügigen Schenkungen, deren Einkünfte nicht nur dem Unterhalt des Gebäudes dienten, sondern auch die Bezahlung des nötigen Personals und den Unterhalt von Studenten und Derwischen sicherstellten, die dort leben konnten und für ihr jenseitiges Heil beten sollten.

Ein wichtiger der religiösen Erziehung dienender Wohlfahrtsbau war die Koran-Hochschule («Madrasa»). Ursprünglich wurde für diese Funktion kein gesonderter Bau benötigt, und in vielen großen Moscheen wie der al-Azhar in Kairo oder der al-Qayrawiyîn in Fes wurde der Unterricht bis in die jüngste Gegenwart in den Säulenhallen





113 und 114. Folge mamlukischer Stiftungsbauten des 13./14. Jh. an der alten Nordsüd-Achse von Kairo: Links das Mausoleum des Sultans Qalāwūn, rechts die Grabbauten des an-Nasir und des Barqūq, beide mit angeschlossenen Koranschulen (der Eingang zum Bauwerk von an-Nasir ist mit einem erbeuteten Kreuzfahrer-Portal geschmückt)

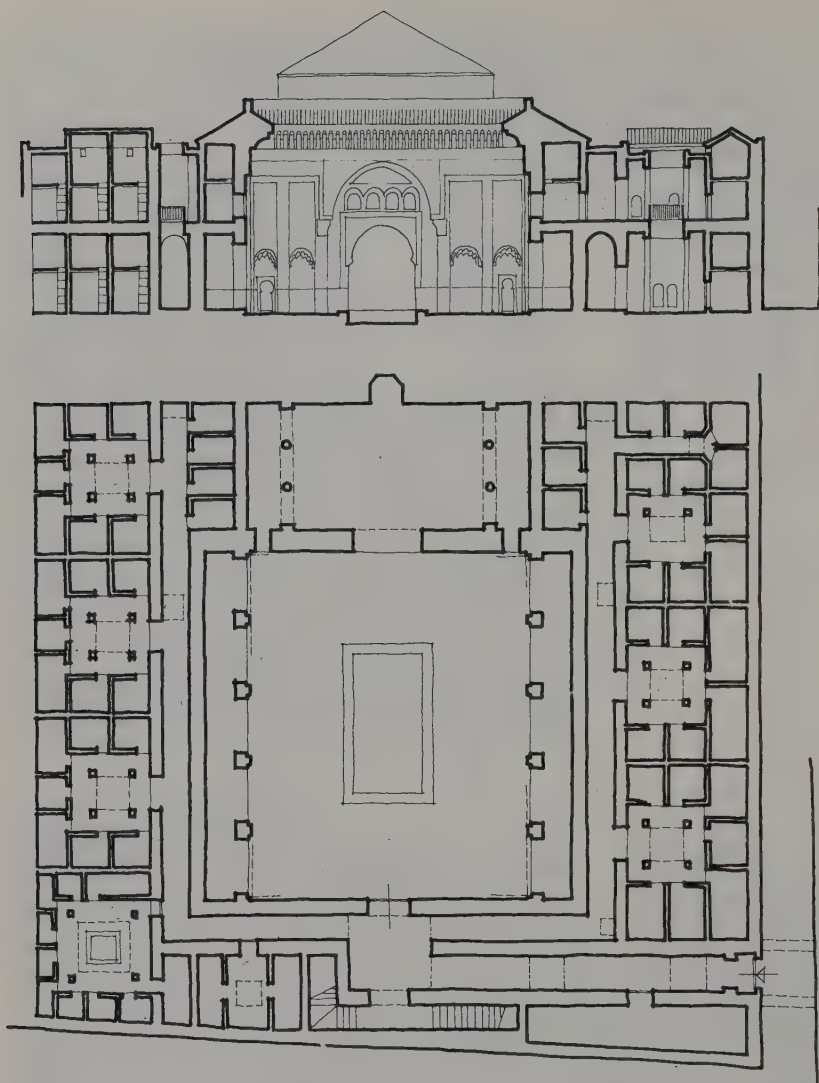






115. Grundriß des Stiftungskomplexes des mamlukischen Sultans Qalāwūn – 1 Haupteingang und Zugangsweg, 2 Grabbau, 3 Madrasa, 4 Hospital (Schraffierungen bezeichnen spätere Einbauten und Zusätze)

des Gebetsraumes abgehalten. Mehrere Aussprüche des Propheten überliefern die Bedeutung, die er dem rechten Wissen als einem Mittel zur Vervollkommnung des Menschen beimaß.<sup>3</sup> Die traditionellen islamischen Wissenschaften, die in der Moschee und der Madrasa gelehrt wurden, bezogen sich vor allem auf die arabische Sprache, die Exegese des Korans, die mohammedanische Überlieferung und das Rechtswesen. Dazu kamen die Zweige der Philosophie und der Naturwissenschaften, die antikes Bildungsgut aufnahmen und weiterentwickelten, soweit es in die islamische Vorstellungswelt integrierbar war. Immer aber blieb die Ausbildung zum «Schriftgelehrten» die Basis der intellektuellen Elite im Islam. Die Madrasa vereinigte in der Art eines College Lehrräume



116. Schnitt und Grundriß der Ben-Yussuf-Madrasa in Marrakesch (17. Jh.), die in der Anlage einem Palastschema gleicht. In der Mitte Hof und Gebetssaal, rechts die durch Gänge erschlossenen «Haus-einheiten» der Studentenzellen (für den Typus der 4-Îwân-Madrasa vgl. Abb. 46 und 48)

und Unterkunftsmöglichkeiten im gleichen Bau und wurde oft in unmittelbarer Nachbarschaft zur Freitagsmoschee errichtet. Die Wohnzellen waren meistens ausländischen Studenten vorbehalten oder solchen, die vom Land in die Stadt zugezogen waren. Zur eigentlichen Institution wurde sie erstmals im 11. Jahrhundert durch den Wesir Nizâm al-Mulk, der die Madrasa unter der Dynastie der Seldschuken im Iran neu aufgebracht und als Instrument einer bewußt verfolgten Bildungspolitik eingesetzt hat: Die sunnitischen Seldschuken versuchten dadurch, die eingesessenen Schî'a-Traditionen zu überwinden und eine neue Schicht orthodoxer Staatsdiener und Rechtsgelehrter heranzuzie-

hen. Andere sunnitisch orientierte Herrscherhäuser wie die Ayyubiden und Mamluken in Ägypten folgten ihnen auf diesem Wege.

In ihrer Baugestalt nahm die frühe Madrasa das aus dem Palastbau bekannte iranische Îwân-Schema auf, das bereits unter der vorhergehenden Dynastie der Ghaznaviden im Iran wieder aufgeblüht war: Die gewölbten Unterrichtshallen öffnen sich auf einen zentralen Hof, und die mehrstöckig übereinandergeschichteten Wohnzellen wurden in den Ecken zwischen den Îwânen untergebracht oder um kleinere Sonderhöfe gruppiert. Dieser Bautypus wurde so populär, daß er seinerseits Rückwirkungen auf den Moscheebau hatte, wodurch die Grenzen zwischen beiden Bauformen verschwammen. Er verbreitete sich vom Iran in den Irak und über Syrien nach Ägypten, wo das kreuzförmige Schema mit vier Îwânen unter der Dynastie der Mamluken (1250–1517) zur höchsten Blüte kam. Die spätmamlukische Madrasa-Moschee zeigt oft einen überdeckten Mittelhof mit Lichtkuppel und nur noch zwei sich gegenüberliegende Îwâne, während die anderen zwei zu seitlichen Nischen verkümmert sind. Ihre Form und ihre Ausmaße nähern sich dem gleichzeitigen bürgerlichen Palais, dessen Empfangsraum (Qâ'a) sie gleicht. Im Maghreb wurde die Madrasa erst im 14. Jahrhundert unter der Dynastie der Mariniden eingeführt, und die dortigen Bauten waren von Anfang an den Mustern des Wohnbaus angeglichen: Der Gebetssaal nahm eine Seite des Haupthofes ein, während die Zellen der Studenten um mehrere seitliche Nebenhöfe zu kleineren Einheiten gruppiert waren.

Funktionale und architektonische Verwandtschaften mit der Madrasa weist auch das Derwischheim (Ḫanqa) auf, doch die Bewohner waren nicht Studenten, sondern Männer, die sich zeitweise oder ganz einem beschaulichen Leben widmen wollten. Im osmanischen Bereich erfüllte die Ḫekke ähnliche Funktionen und konnte auch als Pilgerherberge dienen, in der Besucher Unterkunft und Verpflegung fanden. In gewis-



117. Verbindungsgänge und Innenhöfe der durch Lichtschächte belüfteten Ḫaus-einheiten der Studenten in der Ben-Yussuf-Madrasa





118. Grundriß des Mâristâns des Arghun (12. Jh.) in Aleppo (vgl. auch Abb. 181 und 184)

sem Sinne ließe sich die Chanqa mit dem christlichen Kloster vergleichen, doch wäre diese Parallele deshalb irreführend, weil der Islam ja ausdrücklich auf die Einrichtung eines geistlichen Standes und entsprechender kirchlicher Institutionen und Privilegien verzichtet hat. Wenn auch manche Derwischgruppen ordnungsmäßig organisiert waren, so bestand von der Religion her kein Zwang zum Zölibat. Der Grad der Enthaltbarkeit war dem einzelnen überlassen, wodurch die Grenzen zwischen Alltag und beschaulichem Leben sehr viel fließender waren. Wie bei der Madrasa setzt sich die Anlage der Chanqa aus einem oder mehreren Gebetssälen oder İwânen sowie aus blockartig zusammengelegten Zellen für die Derwische zusammen.

Ein weiterer Typ eines religiösen Stiftungsgebäudes, das der sozialen Wohlfahrt diene, war das Hospital (Mâristân), das in vielen islamischen Städten des Mittelalters anzutreffen war und im architektonischen Aufbau ebenfalls Verwandtschaften mit der Madrasa aufweist. Die arabische Medizin hat die griechische weitergeführt und war der primitiven Heilkunst der Franken weit überlegen, wie manche Episoden aus der

Kreuzfahrerzeit bezeugen. Zur Zeit ihres Höhepunktes während des 10. bis 14. Jahrhunderts war sie eng mit der islamischen Philosophie verknüpft, und große Denker wie al-Kindi, Ibn Sina (Avicenna) und Ibn Ruschd (Averroes) waren auch in der Heilkunst bewandert oder übten sie als Teil eines in die Praxis umgesetzten philosophischen Systems aus.<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang ist auch überliefert, daß in den arabischen Hospitälern musikalische Therapie zur Heilung von Geisteskranken angewendet worden sei. Die bekanntesten erhaltenen oder rekonstruierbaren Bauten stammen aus dem 12./13. Jahrhundert n. Chr. und wurden unter seldschukischer oder mamlukischer Oberherrschaft errichtet, so etwa das mit einer Hallenmoschee verbundene Spital von Divirgi, der Mâristân des Arghun in Aleppo, jener des Fürsten Nûr ed-Dîn in Damaskus und vor allem der erst vor wenigen Jahrzehnten zerstörte Mâristân des Sultans Qalâwûn in Kairo (1285 n. Chr.), welcher ein wichtiger Bestandteil eines großen Stiftungskomplexes mit Grabbau und Madrasa war. Der ganze Komplex nahm den Platz eines der früheren fatimidischen Paläste von al-Qâhira ein, und möglicherweise waren der Hof und die Îwâne dem alten Palastgrundriß nachgebaut.

Als Teil der Gesundheitspflege und zugleich als ritueller Akt zur Vorbereitung des Gebets spielte die Reinigung eine große Rolle in der islamischen Lebensführung. Die Hadîthe des Propheten sprechen hier eine deutliche Sprache: «Der Schlüssel zum Paradies ist das Gebet, und der Schlüssel zum Gebet ist die Waschung.» Oder: «In der Waschung liegt der halbe Glaube.» Die islamischen Rituale erfordern auch die Waschung des ganzen Körpers nach dem Beischlaf und empfehlen den Gläubigen, am Freitag vor dem Besuch der Moschee sich zu baden und sich zu parfümieren, wofür die vielen Gewürz- und Duftstoffhändler zuständig waren, die meist in der Nähe der Moschee ihre Läden aufschlugen.



119. Blick in den oktogonalen Nebenhof des Mâristân des Arghun mit den Zellen der Kranken



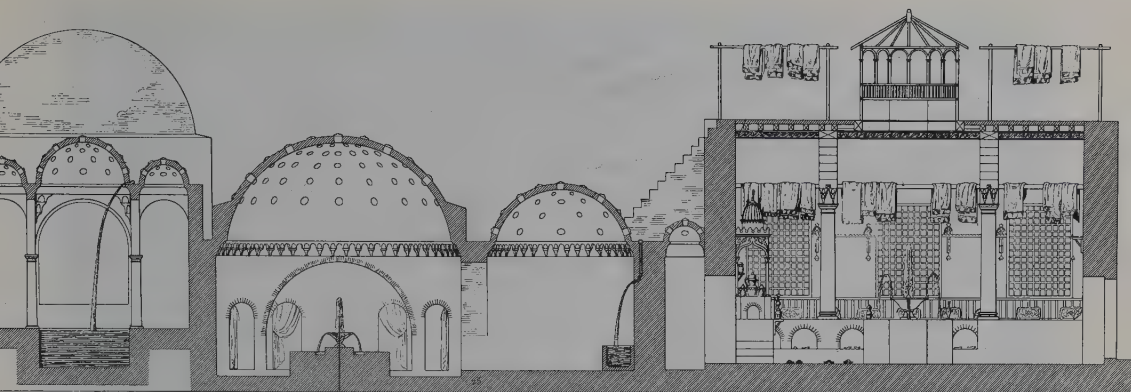


120. Stich des 19. Jh.: Der zentrale Baderaum eines Hammâms in Istanbul (nach R. Walsh)



121. Eingangshalle und Ruheraum des aus dem 13. Jh. stammenden Hammâm Nahassin in Aleppo. In den erhöhten Nischenabteilen finden jeweils drei Leute gleichzeitig Platz





122. Schematischer Schnitt durch ein Hammâm in Kairo (nach P. Coste): Rechts Eingangshalle und Ruheraum, dann nach links fortlaufend der kalte, der temperierte und der Dampfraum

Angesichts der Kostbarkeit des Wassers in den meisten islamischen Landstrichen und der religiösen Symbolik, die ihm anhaftete, versteht man gut, daß allen damit zusammenhängenden öffentlichen Einrichtungen eine geradezu kultische Verehrung zukam. Die wichtigste dieser Einrichtungen war das Badehaus (Hammâm), das neben der bloßen physischen Reinigung auch der Entspannung, dem Genuß und den sozialen Kontakten diente, so daß es schließlich eine ähnliche Funktion erfüllte wie die Thermen der antiken Stadt, von denen es abgeleitet ist. Jede islamische Stadt verfügte über mehrere Hammâms, meist einige im Zentrum, nahe der Freitagsmoschee, dem Markt und den Gewerbevierteln, wobei mindestens eines in jedem Wohnquartier stand. Die hohe Zahl der Badehäuser war, wie die mittelalterlichen Reiseberichte zeigen, ein besonderer Ruhmestitel jeder Stadt. Jedes Bad hatte seinen festen Einzugsbereich und wurde zum sozialen Treffpunkt einer Stammkundschaft, wobei die Benutzung tage- oder stundenweise, nach Geschlechtern getrennt, erfolgte. In den Quartierbädern waren die Abendstunden meistens den Männern vorbehalten, während tagsüber Frauen mit ihren Kleinkindern Vorrang hatten, die hier einen willkommenen Treffpunkt in einem geschützten öffentlichen Bereich fanden. Oft war das gemeinsame Bad Teil wichtiger sozialer und religiöser Riten, vor allem vor der Eheschließung, wenn Braut und Bräutigam es getrennt mit ihren jeweiligen Hochzeitsgesellschaften besuchten.

Im Aufbau folgte das islamische Dampfbad dem antiken Vorbild, mit der typischen Abfolge von kaltem, lauwarmem und heißem Raum. Die Baderäume lagen meist unter Gewölben, die das einfallende Licht durch unzählige punktförmige Öffnungen streuten. Vom dämmrigen Innenraum aus betrachtet, erschien das Gewölbe wie ein aufgespanntes Sternenzelt. Der große Eingangsraum, der zum Umkleiden und Ausruhen diente, war oft mit einer hohen Kuppel ausgestattet, unter der ein Brunnenbecken lag. Darum war ein Kranz von etwas erhöhten Liegenischen oder Kammern angeordnet, in denen sich kleine Gruppen von vier bis sechs Leuten ausruhen, erholen und sich Speisen und Getränke aus dem nahen Markt kommen lassen konnten. Reichere Bürgerhäuser und Paläste verfügten über eigene Bäder innerhalb ihrer Mauern und waren nicht auf die öffentlichen Einrichtungen angewiesen.



123. Tor zum Stiftungskomplex des Sultans Qalāwūn, mit links angebautem Sabīl-Kuttāb (nach G. Ebers): Unten die Bögen der Brunnenhalle, oben die Loggia der Kinderschule. Kleine Ladenbauten haben sich in allen verfügbaren Nischen eingenistet

Neben den bereits besprochenen Waschräumen der Moscheen gab es über die ganze Stadt verteilt öffentliche Brunnenhäuser (‹Sabīl›), die ihr Wasser entweder durch ein von außen zugeführtes Kanalsystem erhielten oder an eigene Quellen oder Sodbrunnen angeschlossen waren. Vielerorts wurden solche Brunnenhäuser zu markanten Punkten der traditionellen islamischen Stadtlandschaft. Entlang den Hauptgassen aufgereiht, oft an Moscheen angebaut, sollten sie eine möglichst lückenlose öffentliche Versorgung gewährleisten und waren beliebte Stiftungsobjekte für Fürsten und reiche Bürger, die ihren sozialen Sinn unter Beweis stellen wollten. In Kairo wurde das Brunnenhaus seit dem 14. bis ins 19. Jahrhundert hinein zu einem eigenen Gebäude ausgestaltet, auf das oft noch balkonartig eine Koranschule für Kinder aufgesetzt war (‹Sabīl-Kuttāb›). Dieser schmale, hohe Baukörper wurde gern an öffentlichen Bauten wie Moschee und Madrasa angehängt und diente als besonderer städtebaulicher Akzent an wichtigen Weggabelungen, die dadurch den Charakter eines kleinen Platzes erhielten.

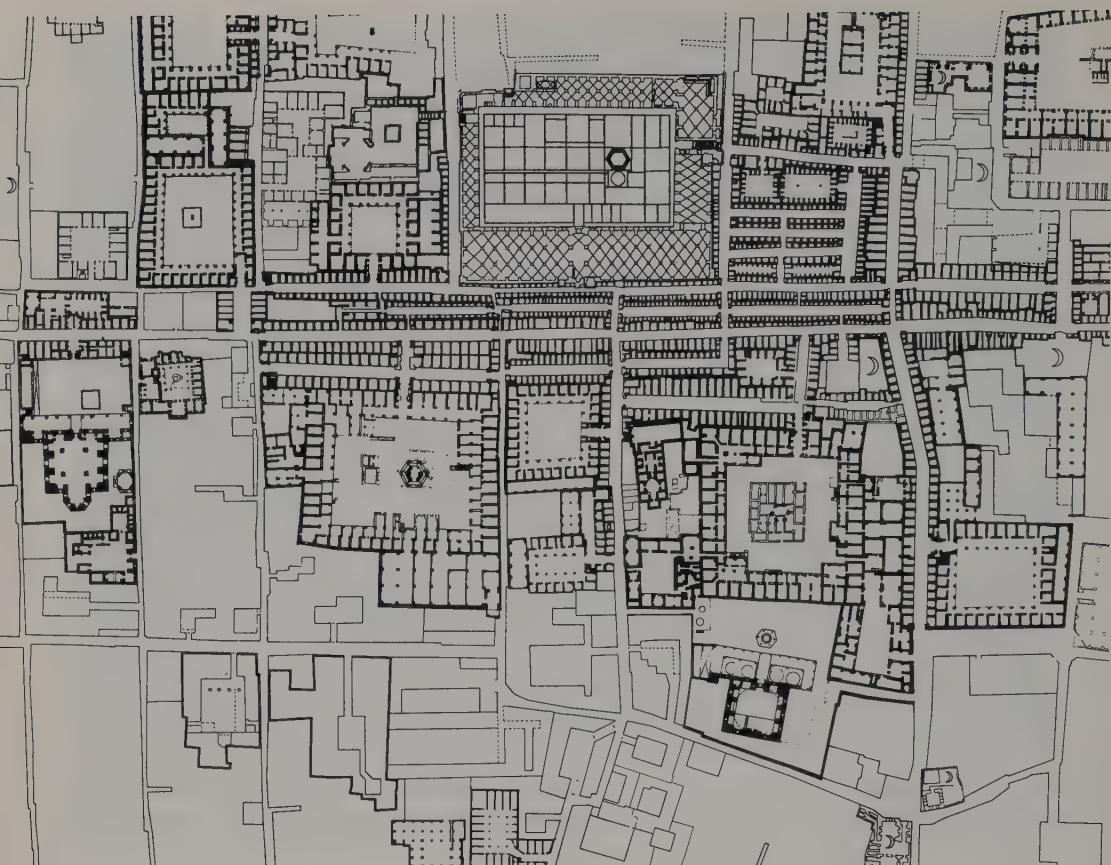
## *Markt- und Gewerbebauten*

Im Verein mit religiösen Bauten und Wohlfahrtseinrichtungen spielt der Handel eine dominierende Rolle im Zentrum der islamischen Stadt. Bereits Mekka war ja Wallfahrtsort und Handelsplatz zugleich gewesen und hatte Vorteile aus seiner zentralen Lage an der innerarabischen Karawanenstraße gezogen. Mit der Ausdehnung des islamischen Reiches erfuhren auch die Handelsbeziehungen eine entsprechende Erweiterung: Der islamische Orient wurde im Mittelalter zum Vermittler eines blühenden West-Ost-Handels, der Indien und China über die Seidenstraße mit den europäischen Mittelmeerlandern verband, und die großen islamischen Städte dienten bis zur Entdeckung des Seeweges nach Indien und teilweise auch noch bis ins 18. Jahrhundert hinein als Umschlagplätze dieses Überseehandels. Die Märkte und Lagerbauten von Städten wie Kairo, Damaskus oder Aleppo waren mit kostbaren Gütern gefüllt, und viele europäische Handelsmächte hatten dort bis ins 18./19. Jahrhundert hinein ihre festen Vertretungen. Die Welt der großen islamischen Kaufherren, ihre weitreichenden Handelsbeziehungen und ihre Lebensart spiegeln sich auf höchst lebendige Weise in vielen Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht wider.

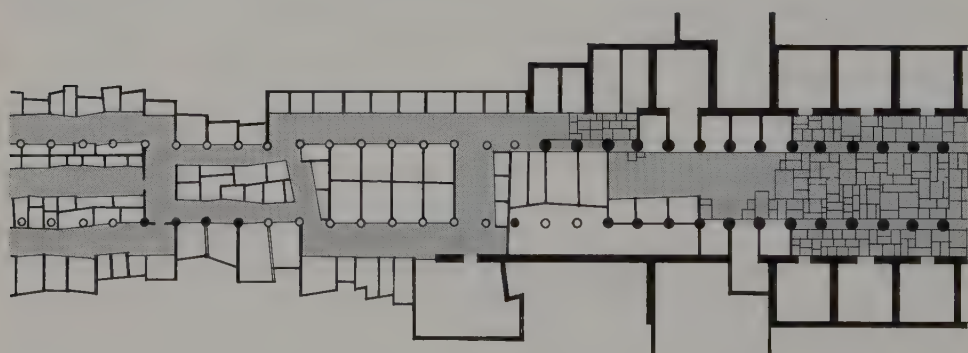
In bescheidenerem Rahmen bewegte sich die Tradition der kleinen Lokalmärkte, die dem Austausch zwischen Land- und Stadtbevölkerung und zwischen Nomaden und Sesshaften dienten. Diese offenen Märkte, die uns schon aus der Frühzeit des Islam bekannt sind und auch in den ersten islamischen Lagerstädten beibehalten wurden, haben in vielen geographischen Bereichen, von Nordafrika bis Mesopotamien, als ländliche Wochenmärkte weiterbestanden. Die Art, wie die Verkäufer ihre Zelte auf freiem Platz aufschlagen und in «Gassen» gliedern, kann man heute noch vor den Stadttoren mancher orientalischer Städte verfolgen. Eine innerstädtische Entsprechung dazu sind die ambulanten Händler, die sich meist ohne Bewilligung an den meistbegangenen Gassen des Zentrums festsetzen. Auch anlässlich der Wallfahrt bewährt sich dieser ambulante Verkauf: Viele Pilger führen Waren ihres Landes mit sich, die sie dann auf den Vorplätzen der großen Moscheen von Mekka und Medina ausbreiten, was an den heiligen Stätten weiterhin als alter Usus toleriert wird. So war die informelle Handelstätigkeit von Anfang an ein charakteristischer Zug der arabisch-islamischen Stadt und ist es bis in die Gegenwart geblieben. Zugleich aber haben diese Gewohnheiten schon früh Anlaß zu architektonischen Umsetzungen gegeben, in denen die Grundstrukturen der späteren Marktbauten vorgezeichnet sind.

Diese architektonische Formalisierung begann bereits unter der Dynastie der Umayyaden, als der Islam mit den römisch-hellenistischen Stadtstrukturen Syriens in Kontakt kam und eine neue Bevölkerung semi-nomadischen Ursprungs sich allmählich mit der alteingesessenen Einwohnerschaft vermischte. In einigen übernommenen antiken Städten, wie in Aleppo, ergab sich das Problem, daß die alte Agora mit der Moschee überbaut und damit der Handel gezwungen war, andere Standorte zu suchen. Als Ersatz für den Lebensmittelmarkt der Agora wurde ein kleineres, aber ähnliches Platzgeviert neben dem westlichen Stadttor geschaffen, wo sich innerhalb der verschließbaren Umfassungsmauer Ladenbauten und Arkaden um einen offenen Mittelhof herum unterbringen ließen. Das Urbild der späteren Karawanserei (Chân) war damit vorgegeben,





124. Plan der westöstlich verlaufenden Hauptadern des Suqs von Aleppo. Oberhalb des Suqs die große Moschee, darunter mehrere große Karawansereien, die als Speicherräume und spezialisierte Umschlagplätze des Suqs dienen (vgl. Abb. 87 und 91)



125. Schema der allmählichen Entstehung des städtischen Suqs: Die Buden der Händler besetzen den verfügbaren Raum in den Arkaden und im Mittelfeld der römisch-hellenistischen Kolonnadenstraße (nach J. Sauvaget)

und es war im Grunde nichts anderes als eine aufgeteilte und «verdichtete» Agora. Nach den Berichten arabischer Historiker nimmt man an, daß in Medina die früheren offenen Märkte am Anfang des 8. Jahrhunderts ebenfalls mit ähnlichen Strukturen versehen und architektonisch ausgebaut worden sind.<sup>5</sup>

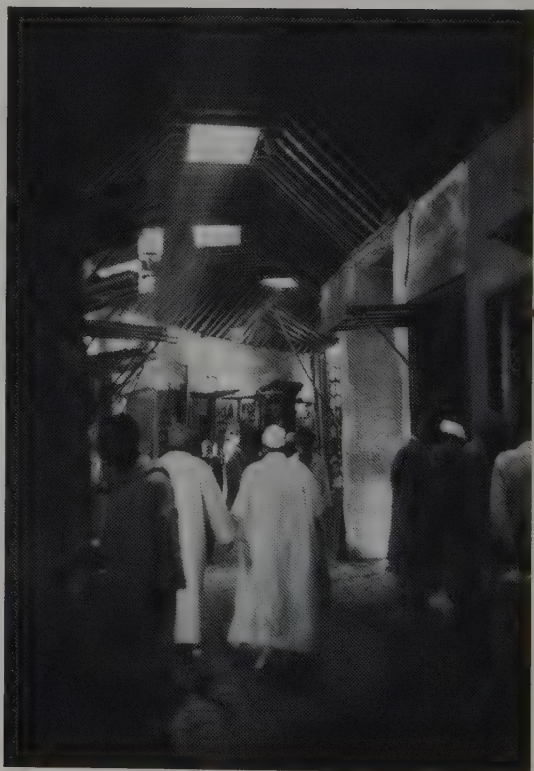
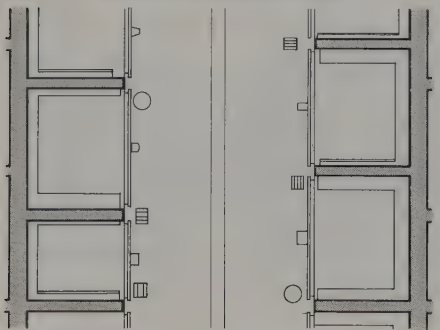
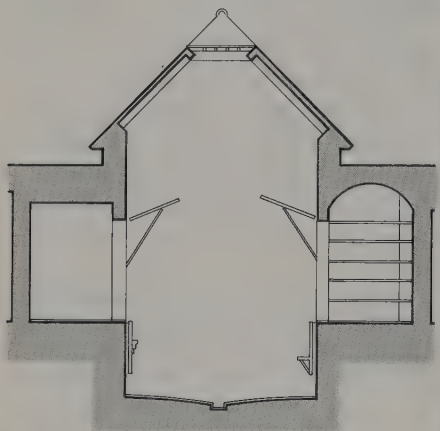
In Aleppo fand der Druck der aus der Agora verdrängten Händler ein zusätzliches Ventil in der Besetzung der breiten, von Kolonnaden gesäumten Hauptstraßen, die nun nicht mehr vom Wagenverkehr beansprucht wurden. Wie J. Sauvaget in seinen wegweisenden Studien über die Entwicklung der syrischen Städte gezeigt hat, entstanden die orientalisches-islamischen Einkaufsgassen (Sûqs) auf Grund einer neuartigen Nutzung der hellenistischen Kolonnadenstraße, die als Bautyp schon lange im Orient bekannt war, wie die Ruinen von Palmyra bezeugen. In der Art, wie die Übernahme der Kolonnadenstraße vor sich ging, sieht man nomadisches Erbgut wirken: Das alte Erstbesetzungsrecht, wie es auf den Wochenmärkten galt, führte zu einer engen Aneinanderreihung schmalster Ladenbauten entlang von Durchgangswegen, teils durch allmähliche Usurpation der gedeckten Wandelgänge und Einbau von Buden in den Säulenzwischenräumen, teils durch vorübergehende, später feste Besetzung des Straßenraumes. Hand in Hand mit dieser Überbauung, die sich in den früheren hellenistischen Städten wie Damaskus und Aleppo (vielleicht bereits in byzantinischer Zeit) angebahnt hat, wuchs das Zellengefüge der Läden und Werkstätten, das ganz auf den Maßstab des Fußgängers abgestimmt war und die engen freigelassenen Durchgangswege beidseitig einfaßte.

Damit war ein Grundprinzip der räumlichen Organisation zentraler Marktviertel in der islamischen Stadt gefunden, das in vielerlei Varianten immer wieder angewandt wurde: Der arabische Sûq (in Persien ist der Ausdruck «Bâzâr» gebräuchlich) entstand aus einer dichten Aneinanderreihung nischenartiger Ladenbauten entlang den meistbegangenen Durchgangswegen. Der einzelne Laden («Hânût») bietet meist nur dem Inhaber und seinem Warenangebot Platz und wird wie ein Schrank von der Gasse her geöffnet und geschlossen. Der Verkäufer thront oft leicht erhöht über dem Boden, während der Kunde im Gassenraum steht oder auf einer in die Gasse vorgebauten Bank (Mastaba) sitzt. Licht und Luft treten nur über die Öffnung des zentralen Gassenquerschnittes ein, der oft noch durch Vordächer oder durch eine durchlaufende Überdachung mit kleinen Lichtöffnungen verengt ist. In solchen Fällen wird der Sûq zu einem schmalen, langgestreckten Raumgefäß, das nur durch regelmäßig einfallende Lichtbündel erhellt ist und ganz den Charakter eines Innenganges mit beidseitig eingebauten «Schränken» aufweist. Für solche architektonisch ausgestalteten Sûqs wurden je nach Region Giebeldächer, Tonnengewölbe oder fortlaufende Kuppeln als Bedachung eingesetzt. Daneben gab es auch die einfacheren Marktgasen, die mit improvisierten Vordächern, mit über die Gasse gespannten Tüchern oder Schilfmatten einen klimatischen Schutz boten, den die Benutzer der Sûqs zu schätzen wußten. Denn der Bâzâr diente nicht nur der Geschäftsabwicklung, sondern war auch der große Treffpunkt der Stadt, die Nachrichtenbörse und der Ort für jede Art von materiellem und geistigem Austausch. Dies lag nicht zuletzt an seiner unmittelbaren Nachbarschaft zur Moschee, die den regelmäßigen Verkehr zwischen Kaufleuten und Gelehrten förderte.

Charakteristisch für die Hauptadern der Sûqs ist ihr linearer Verlauf, der den Passantenströmen folgt und den Händlern gestattet, den potentiellen Kunden dicht auf den Leib zu rücken. Im Stadtzentrum ließen sich die Durchgangsströme aufteilen, und es

bildeten sich parallele Nebenlinien, Querverbindungen und Seitenäste aus, die eine größere Anzahl von Läden aufnehmen konnten. So entstand ein engmaschiges Gewebe von Marktgassen, das Moscheen, Bäder, Koranschulen und Karawansereien untereinander verband und außer dem Handel auch der Erschließung der öffentlichen Bauten diente. In vielen islamischen Stadtzentren wie Aleppo, Isfahan, Istanbul wurden die zentralen Sûqs zu einem geschlossenen Gehäuse mit vielen zusammenhängenden Innengängen ausgebaut. An anderen Orten sind nur Teilbezirke in dieser Art formalisiert worden, doch war es üblich, Kreuzungspunkte wichtiger Sûq-Adern durch Kuppeln oder andere Überdeckungen hervorzuheben, was auch für die Eingänge zu Moscheen, Koranschulen und Karawansereien galt, die bedeutsame Knotenpunkte im öffentlichen Wegnetz bildeten.

Obwohl die Sûqs auf den ersten Blick aus lauter durchgehenden Wegen zu bestehen scheinen – und tagsüber auch ständig begehrbar sind –, setzen sie sich doch aus klar gekennzeichneten Einzelabschnitten zusammen, die meist gegeneinander abgegrenzt und nachts verschlossen werden können. Die «Schatzkammer» solcher Marktkomplexe ist die sogenannte «Qaysariya», ein befestigter und mit abschließbaren Toren versehener Komplex, der als Aneinanderreihung gedeckter, von einer gemeinsamen Mauer umfaßter



126. Schnitt und Grundriß einer typischen gedeckten Suq-Einheit mit erhöhten Boutiquen und Klapp-läden (Marrakesch)

127. Geschlossener Gassenabschnitt des Schustersuqs in Marrakesch

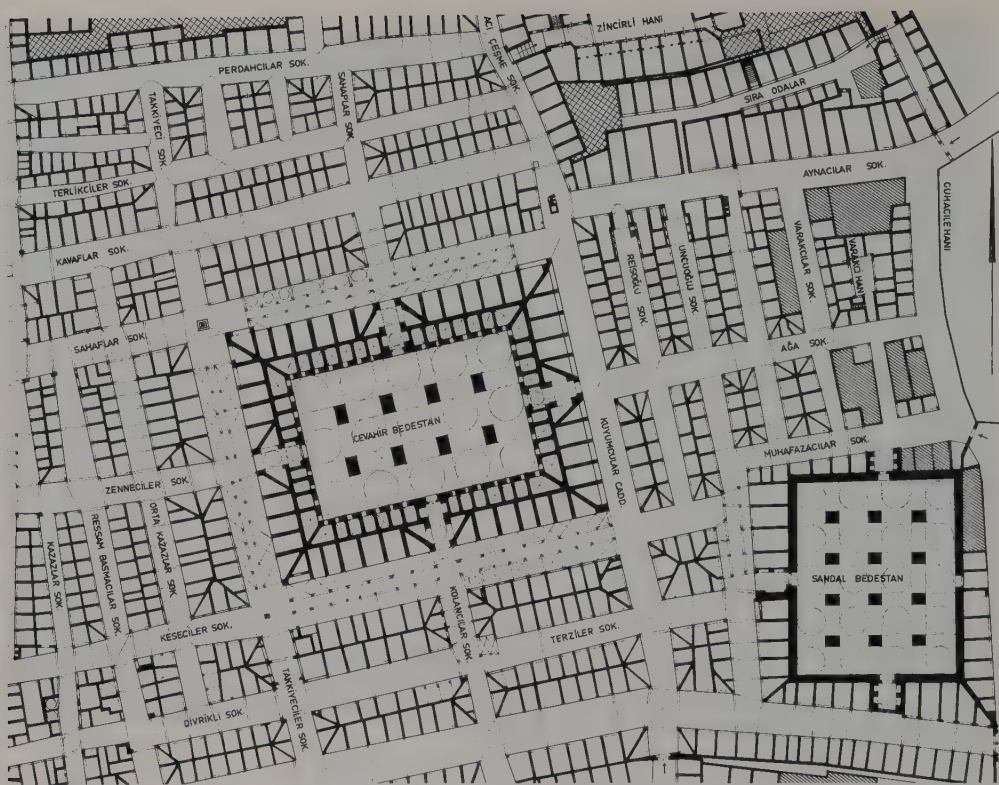




128. In der gewölbten Hauptgasse des Bâzâr von Istanbul (nach R. Walsh)

Gassenabschnitte oder als gewölbte Säulenhalle mit Ladeneinbauten in Erscheinung treten konnte. Der Ursprung dieser Bezeichnung soll auf eine von Julius Caesar in Antiochia errichtete gedeckte Markthalle zurückgehen, deren Bautypus in der Form einer Basilika später von den Byzantinern als «Kesaria» übernommen und den Arabern weitergegeben wurde. In der Qaysariya wurde der Handel mit besonders kostbaren Gütern wie Gold, Juwelen, auserlesenen Stoffen und Seidengewändern betrieben. In Hauptstädten eines Sultanats waren hier manchmal auch der Staatsschatz und die Münze untergebracht, so daß das ganze befestigte Geviert einer strengen Bewachung unterstand. In Istanbul wird dieselbe Art von Gebäude als «Bedestan» bezeichnet und bildet einen abgeschlossenen inneren Bezirk im Herzen des gedeckten und verschließbaren Bâzâr-Gefüges, ist also gleichsam das «Allerheiligste» des Marktes.

Der zentrale Markt einer islamischen Stadt ist freilich nur der Endpunkt eines Warenumschlages, der innerhalb und außerhalb der Stadt viele Zwischenstationen hatte und entsprechende Bauten benötigte. Hier sind grundsätzlich zwei verschiedene Wirtschaftssysteme zu beobachten: einerseits jenes des Fern- und Überseehandels, andererseits jenes der lokalen Produktion, die innerhalb der Mauern stattfand, aber auf Rohmaterialien aus der näheren Region angewiesen war. Beide Systeme benützten ein zellenartig gegliedertes Aufnahmegebäude, das je nach Umständen als Warenlager, als Verkaufsstelle für den Großhandel, als Herberge oder als Werkplatz dienen konnte. Diese komplexe Bauform war die Karawanserei, die im arabischen Raum meist «Chân» genannt wurde, in der Türkei «Han» und im Maghreb «Funduq» hieß (woran noch das



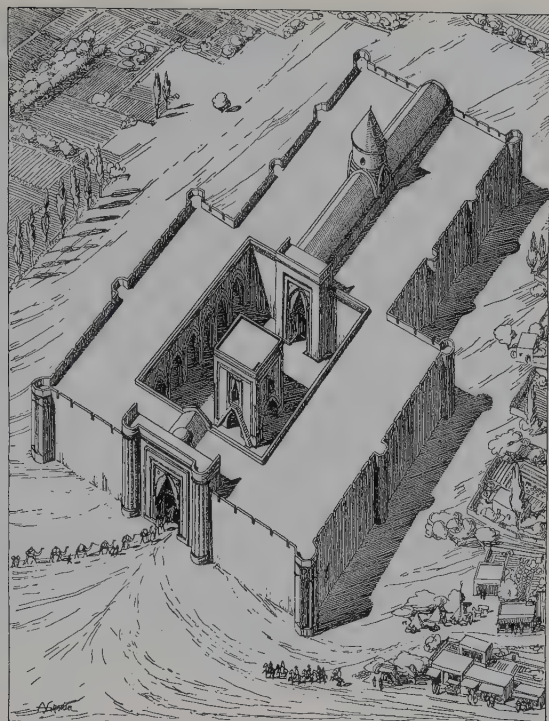
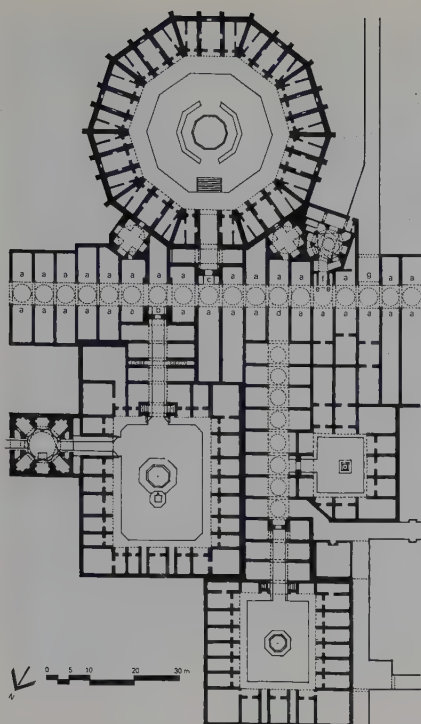
129. Ausschnitt des geschlossenen Bâzâr von Istanbul, mit abschließbaren Gassen und zwei speziellen, von Suqs umrahmten Verkaufshallen (Bedestan)

italienische «Fondaco» erinnert). Weitere Spielarten der gleichen architektonischen Grundform sind die ägyptische «Wakalla» und das jemenitische «Samsara».

Die Großhändler, die sich im Fernhandel betätigten – sie zählten meist zur führenden Schicht der städtischen Gesellschaft –, hatten innerhalb der Stadt ihre Warenlager, wo lokale Händler sowie inländische und ausländische Vermittler die Waren einsehen und erwerben konnten, bevor diese in den Einzelhandel kamen oder weiterverschoben wurden. Der innerstädtische Chân bot sich hier als ideale Zwischenstation an: Ansässige Großhändler konnten hier Lagerflächen mieten, wenn sie nicht bereits einen eigenen Chân besaßen. Zugleich konnten fremde Händler mit ihren eigenen Waren und Tieren darin Quartier nehmen, um den lokalen Markt zu erkunden und Käufe und Verkäufe zu tätigen. Den innerstädtischen Chânen, die in das Kammersystem des Stadtgefüges eingebaut waren, entsprachen die außerstädtischen Châne, die gewissermaßen isolierte Außenposten der Stadt bildeten und als Stationen der großen Karawanenstraßen dienten, wo sie den Reisenden und ihren Lasttieren sichere und komfortable Unterkunft boten.

Die innere Struktur dieser Châne blieb sich in beiden Fällen gleich: Die Räume waren mehrstöckig um einen zentralen Innenhof angelegt, der nur durch einen verschließbaren Torweg mit schweren Pforten zugänglich war. Im Erdgeschoß waren Stallungen, Wiege-Vorrichtungen und Lagerräume für schweres Gut angeordnet. Der Hof, ein vom





130. Plan von mehreren innerstädtischen, an eine gedeckte Bâzâr-Ader angeschlossenen Karawanse-  
reien in Kaschan (Iran)

131. Der seldschukische Sultan Han in Ürgüp (Anatolien), typisches Beispiel einer außerstädtischen  
Karawanserei als Station einer Handelsroute (nach A. Gabriel)

Gassennetz abgehobener «Platz», diente zum Auf- und Abladen und stellte eine willkom-  
mene Pufferzone dar, besonders wenn Lasttiere ein- und auszugehen hatten. Die  
Obergeschosse waren meist durch umlaufende Laubengänge erschlossen und enthielten  
zusätzliche Lagerräume und Kontore oder, zuoberst, einen Kranz von vermietbaren  
Einzelzimmern oder kleinen Wohnungen. Bei der repetitiven zellenartigen Struktur der  
meisten Châne waren Zimmer und Lagerräume austauschbar und konnten je nach Bedarf  
angeordnet werden. Interessante Sonderformen zeigen sich im Chân Mardschân  
(13. Jahrhundert) in Baghdad mit einem überwölbten Hofraum, sowie in den großen  
mamlukischen Wakallas wie jener des Sultans Ghouri (um 1500 n. Chr.). Diese enthielt  
in den Obergeschossen schmale mehrgeschossige Wohneinheiten, die im Aufbau und in  
der engen seitlichen Aneinanderreihung an den modernen Typus der «Maisonette»  
erinnern.

Neben der Einfuhr oder der Zwischenlagerung auswärtiger Güter spielte die lokale  
Produktion der ansässigen Handwerker eine dominierende Rolle im Wirtschaftsleben  
der islamischen Stadt und wurde ebenfalls über die beschriebenen Sûq-Strukturen  
vertrieben. Das lokale Gewerbe beruhte auf vorindustriellen Produktionsprozessen, die  
mehrere untereinander verbundene Ketten bildeten. Das anfallende natürliche Rohmate-  
rial wurde praktisch ohne Abfälle in verschiedenen Abbaustufen verwertet und durch



handwerkliche Arbeit veredelt, bis die Waren in den Butiken der Sûqs zum Verkauf angeboten wurden. Transport und Verarbeitung der Rohstoffe geschahen unter den Augen der Stadtbewohner und machten einen guten Teil des Verkehrsflusses in der Innenstadt aus, wo sich in den Hauptgassen beladene Esel, Kamele und Maultiere mit den Fußgängerströmen kreuzten. Ein besonders anschauliches Beispiel solcher Verarbeitungsketten ist die Verwertung geschlachteter Schafe, die in kleinerem Rahmen auch innerhalb des einzelnen Haushalts, vor allem nach dem Opferfest, vorkommen konnte: Während das Fleisch auf den Viktualienmarkt gelangte (im privaten Haushalt konnte man es auch trocknen und lagern), wurden die Häute in speziellen Chânen, meist an der Peripherie der Innenstadt, gesammelt, dann gewaschen und mit speziellen Lösungsmitteln behandelt, damit die Wolle leichter abzuschaben war. Von hier aus verzweigten sich die Ketten: Die nackten Häute wurden gegerbt, gefärbt und getrocknet und anschließend von Großhändlern an die Lederhandwerker weitergegeben, die sie zum fertigen Produkt verarbeiteten. Bei öffentlichen Versteigerungen des Handelsgutes liefen Ausrufer oder Vermittler durch den Markt und sammelten Angebote. Die rohe Wolle wurde dagegen, einmal gewaschen und getrocknet, im Großhandel gelagert und konnte als solche für Matratzen und Polsterfüllungen verkauft werden oder wurde von einzelnen Handwerkern (oder von den Frauen des Hauses) zu Garn gesponnen. Sie mußte dann die Station der Färber durchlaufen, bis sie die Weber zu Stoffen, Decken und Teppichen verarbeiteten, die dann vom Einzelhändler auf dem Markt vertrieben wurden. Die Hörner des Schafs schließlich gingen einen dritten Weg und wurden von den Kammachern verarbeitet.

In diesen lokalen Produktions- und Vertriebszyklen spielte die Struktur der Châne ebenfalls eine wichtige Rolle: Hier ging es darum, die außerhalb (und teilweise auch innerhalb der Stadt) erzeugten Rohmaterialien zu speichern und zu verteilen, bevor sie in den Einzelhandel oder in die nächste Verarbeitungsstufe des handwerklichen Herstellungsprozesses gelangten. Landwirtschaftliche Güter wie Korn und Oliven zum Beispiel wurden in Chânen nahe der Stadttore gelagert und dann an verschiedene Mühlen und Ölpresen weitergeleitet. Bauholz konnte schon wegen seines sperrigen Charakters gar nicht unverarbeitet in das Stadtzentrum eingeführt werden. Auch hier dienten besondere Châne bei den Stadttoren (oder offene Plätze am Stadtrand) als Umschlagplatz, von wo aus das Material in periphere Sägewerke transportiert wurde, um dann in die Werkstätten der Schreiner, Tischler und Drechsler im Inneren der Stadt zu gelangen.

Die Marktstruktur einer traditionellen islamischen Stadt war also ein weit verzweigtes und dicht verwobenes Geflecht von Vertriebsnetzen, Produktionsstätten, Lagerräumen, Engros-Handel und Einzelverkauf, bei dem Großhändler, Vermittler, Ausrufer, Handwerker und Einzelhändler Hand in Hand arbeiteten. Am sichtbarsten traten die Läden des Einzelhandels in Erscheinung, die sich entlang der großen Durchgangswege aufreiheten und die Gassen rund um die Freitagsmoschee einfaßten. Manche Hauptgassen zeigten ein gemischtes Angebot, doch war innerhalb des gesamten Netzes meist eine Spezialisierung der Waren nach Gassenabschnitten zu beobachten. Sozusagen im zweiten Rang, hinter einer Reihe von vorgeschobenen Läden des Einzelhandels versteckt und nur durch ein großes Eingangstor gekennzeichnet, befanden sich die Châne des Großhandels. Ähnlich den Moscheen, Medressen und Bädern nahmen sie gern die offenen Flächen zwischen den Verkehrsadern des Sûq-Gefüges ein. Ihre Lage war oft mitbestimmt durch



132. Die mamlukische Karawanserei des Sultans al-Ghuri (um 1500) in Kairo, mit mehrstöckigen «Maisonette»-Wohnungen in den Obergeschossen



133. Gewerbliche Aktivitäten: Gerberhof in der Altstadt von Fes



die Nähe des Einzelhandels, den sie belieferten, oder durch die Verbindung zu entsprechenden Produktionsstätten. Ihre Innenhöfe entlasteten die engen Gassen und wirkten zugleich als «Lungen» des Stadtzentrums.

Lage und Anordnung der eigentlichen Produktionsstätten variierten sehr stark nach ihrem Platzbedarf, Verschmutzungsgrad und besonderen technischen Bedürfnissen. So waren etwa die Töpfer meist in unbebauten Randzonen der Stadt angesiedelt, wo sie verwertbaren Lehmboden fanden und wo die Rauchentwicklung weniger störte. Gerber und Färber benötigten Quellen oder natürliche Wasserläufe sowie große freie Flächen zum Trocknen der Häute und waren deshalb ebenfalls an der Peripherie der Stadt zu finden. Andere Berufe, die mehr am Ende der Verarbeitungskette standen, wie Weber, Schneider, Schuster oder Buchbinder, hatten geringere Raumansprüche und bevorzugten die Nähe des Stadtzentrums; ihre Butiken glichen weitgehend den Läden des Einzelhandels und reihten sich oft direkt an die Verkaufsgassen an.

### *Der Aufbau des Stadtzentrums*

Viele der beschriebenen Bauten des öffentlichen Bereichs gehen in ihrer architektonischen Gestalt auf vorislamische Vorbilder aus dem römisch-hellenistischen oder dem iranischen Bereich zurück und sind dann weiterentwickelt und den spezifischen Bedürfnissen der Muslime angepaßt worden. Fragt man sich, worin der islamische Charakter dieser Bauten liegt, so ist einerseits an die besonderen, zum Teil kultisch bedingten Formen des Umgangs mit dem Raum zu erinnern, andererseits auf bestimmte ästhetische Merkmale hinzuweisen, die einer spezifisch islamischen Geisteshaltung entsprechen und im letzten Kapitel dieses Buchs ausführlich zur Sprache kommen werden. Eine besonders charakteristische und wohl einzigartige Qualität der muslimischen Gemeinschaftsbauten kann man freilich nicht auf der Stufe des Einzelbaus, sondern nur auf der urbanen Ebene entdecken: Es ist die Tatsache, daß jede einzelne Struktur fähig war, sich als Baustein in einen zusammengesetzten Verband von Bauten und Räumen einzugliedern, der gleichsam das gesamte Stadtzentrum überwölbte und seinerseits im umfassenden Stadtgefüge aufging.

Die kulturellen Vorbedingungen für dieses Phänomen sind bereits angesprochen worden: Sie liegen einerseits in jener besonderen islamischen Verbindung von Religion und Alltag, die es gestattete, Affinitäten zwischen den verschiedensten Bereichen des öffentlichen Lebens herzustellen; andererseits im Fehlen einer institutionalisierten staatlichen Obrigkeit, die auf Verherrlichung ihrer Macht durch hervorstechende öffentliche Bauten, geometrische Straßenachsen oder monumentale Platzanlagen gezielt hätte. So blieb das islamische Stadtzentrum ein dichtes Gewebe von eng miteinander verknüpften Aktivitäten und Bauten, das mehr durch das Gleichgewicht der natürlichen Lebensvorgänge als durch formelle Planung bestimmt war. Große öffentliche Plätze waren hier (im Gegensatz zur Antike oder zur Renaissance) keine unabdingbare Notwendigkeit und wurden nicht wie in Europa zu Trägern der urbanen Identität erhoben. Der öffentliche Freiraum war dort eingebaut, wo er von Fall zu Fall gebraucht wurde, also in den Höfen der Moscheen, der Koranschulen und der Karawansereien, trat aber nicht als eigenständiges Element hervor, das sich spaltend zwischen die Baukörper gelegt hätte.





134. Ansicht des Schah-Platzes von Isfahan (Anfang 17. Jh.) nach einem Stich von P. Coste aus dem Jahre 1867. Rechts der Torbau des Palasteingangs mit Aussichtspavillon für den König (s. auch Abb. 76). Im Hintergrund die Schah-Moschee (s. Abb. 110)

Die Ausnahmen zu dieser Regel sind jene Platzanlagen, die als Puffer und Übergangsräume zwischen bürgerlichen Stadtstrukturen und fürstlichen Palaststädten eingesetzt werden. Sie sind im allgemeinen keine «zentralen» Plätze, sondern sie trennen oder verbinden zwei verschiedene urbane Systeme und dienen zugleich der Selbstdarstellung der königlichen Macht, weshalb sie meist mit dem Eingang zum Palastbezirk verbunden waren. Solche Plätze wurden «Maidân» genannt und waren meist sehr ausgedehnt, um Raum für Aufmärsche, Paraden oder das höfische Polospiel zu bieten. Zugleich konnten sie der Bevölkerung als Auslauf, Festraum oder offene Marktplätze dienen. Die bekanntesten Beispiele sind der Maidân unterhalb der Zitadelle in Kairo und vor allem der große Maidân von Schah Abbâs II. in Isfahan, der deutlich als Gelenk zwischen zwei verbundenen, aber sehr verschiedenen Stadtsystemen diente. Ein bezeichnendes Merkmal dieses Maidâns ist der Versuch, ihn trotz seiner gewaltigen Dimension von rund 500 Metern Länge als «Innenhof» eines größeren, ihn einfassenden Gebäudes erscheinen zu lassen, was durch vorgeblendete zweigeschossige Arkaden erreicht wird. In diese endlos scheinenden Arkaden sind Toreingänge zum Palast, zur Schah-Abbâs-Moschee, zu einer Madrasa und zum Bâzâr eingebaut, doch auf weite Strecken ist das umgebende Gebäude nur vorgetäuscht. Damit wurde das Kunststück vollbracht, den riesigen Platz wieder in ein durchgehendes bauliches Gefüge zu integrieren, wie es der Logik des muslimischen Städtebaus entspricht.

Im allgemeinen war jedoch der zentrale Platz der islamischen Stadt durch die Moschee besetzt (und ersetzt), wie die abgebildeten Grundrisse der Stadtzentren von Fes und Aleppo zeigen. Als dem wichtigsten Gebäude des öffentlichen Lebens waren der Moschee viele soziale Einrichtungen angegliedert: Bäder und Armenküchen, Schulen, Gasthöfe und Herbergen, deren Zahl und Stattlichkeit den besonderen Ruhm der Stadt ausmachten. Diese Wohlfahrtsbauten, meist auf Stiftungen beruhend, gingen als «Güter

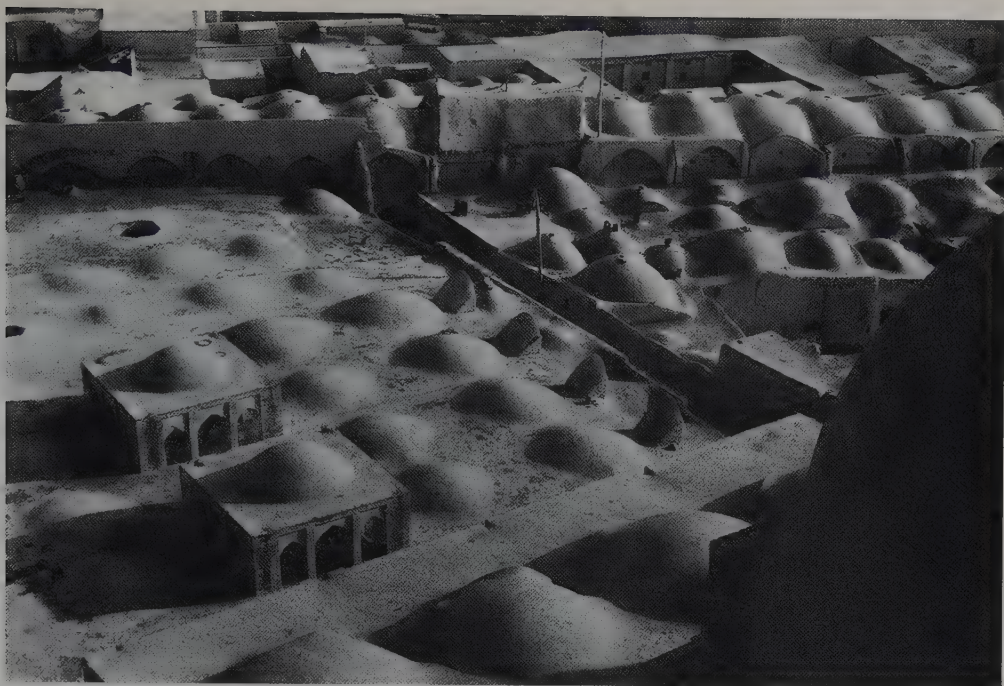
toter Hand (◀Waqf) in den Besitz der Gemeinschaft über und stellten die eigentlichen öffentlichen Einrichtungen der islamischen Stadt dar, die vom Kadi verwaltet wurden. Gemeinnützige Stiftungen beschränkten sich aber nicht auf die Bauwerke selbst, sondern konnten für den Unterhalt einer Moschee oder Madrasa, die Unterstützung des Lehrbetriebes, die Armenpflege oder andere soziale Aufgaben bestimmt sein. Sehr oft bestanden sie nicht in Geldmitteln, sondern in Grund und Boden oder in Wohnhäusern, Laden- und Gewerbebauten, deren Ertrag einer wohltätigen Bestimmung zufließte.<sup>6</sup> Neben der räumlichen und funktionellen ergab sich also auch eine enge ökonomische Verflechtung der Moschee mit dem umgebenden Stadtgefüge. Durch den beträchtlichen Umfang dieser unveräußerlichen Güter war eine überdauernde soziale Fürsorge gesichert; zugleich war aber auch ein ansehnlicher Teil von städtischem Grundbesitz im Stadtzentrum sozusagen für immer «eingefroren», was mit ein Grund war für die geringen Veränderungen in traditionellen islamischen Stadtzentren.

Höchst ungewöhnlich für einen monumentalen öffentlichen Bau religiösen Charakters ist die Art, wie sich die Freitagsmoschee ins umliegende Baugefüge integriert. Zwar waren auch die mittelalterlichen christlichen Dome eng von Marktbauten umgeben, stießen aber mit ihren aufstrebenden Schiffen in andere vertikale Dimensionen vor. Das Volumen der Moschee hingegen fügt sich ganz in den flachen Bauteppich der islamischen Stadt und geht eine organische Verbindung mit den umliegenden Marktbauten ein. Naturgemäß gilt dies vor allem für die Hallenmoschee und die İwânmoschee, während die Kuppelmoschee meist freigestellt, aber von einem äußeren Ring von Nebengebäuden umgeben war, der wieder mit anderen Bauten zusammenwachsen konnte, wie das die osmanischen Stiftungskomplexe in Istanbul zeigen.

Das zentrale Handels- und Gewerbeviertel heftete sich seinerseits immer an die größte und traditionsreichste Moschee der Stadt und entwickelte sich entlang den umliegenden Gassen, die naturgemäß die stärkste Begehung aufwiesen. Durch diese Umklammerung war die Moschee meist nicht als gesonderter Bau wahrnehmbar, sondern nur durch Portale in den entsprechenden Aussparungen des Marktes gekennzeichnet, die den Weg in den eingeschlossenen Innenhof und die Gebetshalle freigaben. Wichtige Akzente setzten die Minarette, welche die Dachlandschaft überragten und zu den festgesetzten Zeiten den Gebetsruf über die Marktviertel erschallen ließen. Ähnliches gilt für kleinere, in das Häusergefüge der Wohnviertel eingelassene Quartiermoscheen.<sup>7</sup> War die Moschee der in sich ruhende Mittelpunkt der Stadt, so bewirkten die von dort her ausgreifenden Arme des Marktes durch ihre Sammlung und Bündelung der öffentlichen Ströme eine starke lineare Gliederung der urbanen Struktur. In diesem Sinne konnte Louis Massignon die These aufstellen, daß sich die islamische Stadt nach der Gesetzmäßigkeit des Marktes konstituiert habe, ebenso wie die Berufsverbände für den Aufbau der städtischen Gesellschaft bestimmend gewesen seien.

Der Bâzâr, der in durchgehende Gassen, in verschließbare, oft zweistöckige Verkaufshallen, in Lagerhäuser und Gewerbehöfe eingegliedert war, nahm das alte römisch-byzantinische Prinzip der Unterteilung nach Berufsverbänden auf, doch geschah die Wahl der Standorte nach besonderen Regeln, die sich als feste Konventionen im ganzen islamischen Bereich verbreitet haben. Ein wichtiges Kriterium war der funktionelle Bezug der Gewerbebauten zur Moschee und ihre Verträglichkeit mit der im Gebetsraum geforderten rituellen Reinheit. So waren in unmittelbarer Nähe zur Moschee die «rein-





135. Die Verzahnung von Moschee und Stadtgewebe am Beispiel von Isfahan: Im Vordergrund links die Kuppeln der Gebetshalle der seldschukischen Freitagsmoschee (vgl. Abb. 41), im Hintergrund die erhöhten Kuppeln der Suq-Hauptader, und rechts angeschnitten eine Karawanserei

sten» und edelsten Handelszweige anzutreffen, wie der Handel mit Kerzen und Weihrauch, mit Gewürzen, mit duftenden Ölen und Essenzen. Notwendigerweise befanden sich auch die Buchhändler und Buchbinder in nächster Nachbarschaft zur Moschee, bildeten sie doch mit ihrem Stamm von Schreibern und Kopisten die äußere Voraussetzung zum «Gewerbe der Wissenschaft», wie es sich um die in der Moschee beheimatete Hochschule entfaltete. Das kaufmännische Geschäftsleben im engeren Sinne hatte sein Schwergewicht in der «Qaysariya», die meist von der zentralen Moschee abgerückt war, aber doch in ihren engeren Umkreis gehörte. In ihren überdeckten Hallen, die oft quer zur Hauptverkehrsader lagen und durch schwere Tore gesichert waren, wurden die kostbaren Güter gehandelt, vor allem feine Stoffe – umsatzmäßig der bedeutendste Artikel im Handelswesen der islamischen Städte –, aber auch Gold, Schmuck, Edelsteine und wertvolle ausländische Importgüter. Um die Qaysariya herum oder von ihr ausgehend reihten sich, oft von kleinen Kaffeehäusern und Garküchen durchsetzt, die weiteren Handels- und Gewerbebezweige an, wie die der Schneider, Schuster, Seidenflechter und die Metallarbeiter, während jene, die auf größere Arbeitsflächen angewiesen waren oder Verunreinigung verursachten (Töpfer, Gerber und Färber), sich eher an der Peripherie der Stadt niederließen.<sup>8</sup>

Eine strukturelle Analyse der verschiedenen, im Grundriß des Stadtzentrums vereinten Bauten zeigt, daß sie in ähnlicher Weise aus Zellen verschiedener Größenordnung und verschiedener Komplexität aufgebaut sind. Dies macht sie untereinander verkettbar,



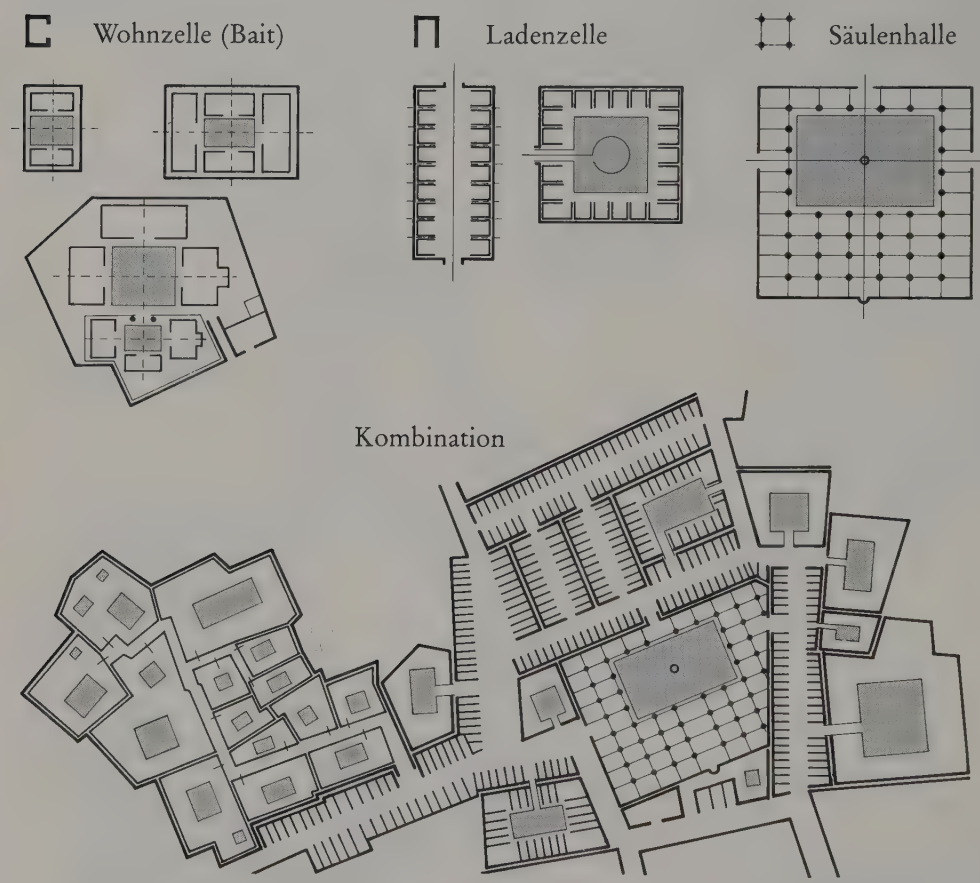


- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| 1 Grabmoschee des Mulay Idris     | 14 Früherer Mâristân (Spital)                 |
| 2 Qairawîn-Moschee                | 15 Suq der Gewürze, zugleich Durchgangsader   |
| 3 Bibliothek der Qairawîn-Moschee | des Marktes, mit parallel angelegten Suqs     |
| 4 Früheres Haus des Kadi          | 16 Früherer Suq der Buchhändler               |
| 5 Totenmoschee                    | 17 Suq der Parfümverkäufer                    |
| 6 Standplatz der Notare           | 18 Qaisaria (Tuchhändler, Schmuck, Babouches) |
| 7 Waschungsgebäude                | 19 Suq der Dschellaba-Verkäufer               |
| 8 Attarîn-Madrassa                | 20 Suq der Teppichhändler                     |
| 9 Mesbahia-Madrassa               | 21 Suq der Töpfer und Henna-Verkäufer         |
| 10 Seffarin-Madrassa              | 22 Suq der Schreiner                          |
| 11 Scherratin-Madrassa            | 23 Platz der Kupferschmiede                   |
| 12 Badehäuser                     | 24 Funduqs                                    |
| 13 Früheres Stiftungsgebäude zur  | 25 Frühe Wohnhäuser, in Verkaufsräume         |
| Abhaltung von Hochzeiten          | umgewandelt                                   |

136. Plan des Zentrums von Fes



weil alle auf der gleichen räumlichen und architektonischen Logik beruhen. Am einleuchtendsten tritt dieser Zellenaufbau in der Struktur des Marktes hervor: Die Nischen der Ladenbauten sind seitlich aneinandergesekoppelt und bilden zu beiden Seiten des Innengangs längliche, kammartige Formationen, die von durchgehenden Außenwänden eingefasst und durch Tore in aneinandergereihte Abschnitte unterteilt sind. Jeder dieser Abschnitte kann linear fortgesetzt oder Rücken an Rücken aneinandergeschlossen und durch eine größere Klammer verbunden werden, wodurch sich komplexere Marktstrukturen ergeben. Die Urzellen der Nischen lassen sich aber auch kranzartig zu einer geschlossenen Karawanserei verklammern, die sich als zweite Schicht hinter eine Ladenreihe legen läßt und durch eine Lücke zwischen den Läden betretbar ist. Ähnlich ist auch der Bautyp der Madrasa, vor allem im Wohnbereich, aus Kränzen von Studentenzellen zusammengesetzt, die räumliche Untereinheiten bilden und, zusammen mit den um den Haupthof angeordneten İwān oder Gebetsräumen, von einer äußeren Mauerklammer umfaßt werden. Im Fall der Moschee ist größere Durchlässigkeit erforderlich: Bei der Hallenmoschee treten deshalb an die Stelle der Zellen die endlos aneinanderfügbaren



137. Schema zum Aufbau der komplexen Zellenstruktur der maghrebinischen Stadt





138. Luftaufnahme des Zentrums von Fes (vgl. S. 190, 191)

Raummodule der Gebetshalle, die durch die Säulenstellungen begrenzt werden. Bei der Īwānmoschee sind es die großen U-förmigen Nischen der Īwāne selbst, die als Zellen innerhalb der äußeren Umfassungsmauer wirken. Ähnliches gilt für das Wohnhaus, das im Zentrum nur sporadisch in Erscheinung tritt. Meist ist es dort versteckt hinter einer Schicht vorgeblendeter Marktbauten, welche die direkte Konfrontation mit der Öffentlichkeit verhindern und es erlauben, einen indirekten Zugangsweg dazwischenzuschalten. Im Inneren ist das Wohnhaus jedoch ebenfalls aus zellenartigen Einheiten zusammengesetzt, die wiederum zu größeren Gebilden verklammert wurden.<sup>9</sup>

Die Grundrisse der Stadtzentren von Aleppo, Fes oder Tunis zeigen, wie sich die verschiedenen Zellengefüge baukastenartig verbinden lassen: Das Gewebe der Marktgasen bildet ein Netz, in dessen Maschen die Moschee, die Koranschulen, die großen Karawansereien und andere Gemeinschaftsbauten eingelassen sind. Das Zusammenwachsen der Strukturen wird aber nur dadurch ermöglicht, daß alle eingesetzten Bauten, unabhängig von Funktion und innerer Gliederung, als autonome Mauergevierte mit «eingebautem» Außenraum angelegt sind, entsprechend der bereits erwähnten Struktur des Raumgefäßes. Die Introversion der Baukörper fördert ein eigenartiges Raumgefühl: Zwar sind die eingeschlossenen Gevierte durch ein oder mehrere mit Portalen ausgekleidete Öffnungen von der Gasse her zugänglich, aber man hat dennoch den Eindruck, sie durch die «Hintertür» zu betreten, denn die eigentliche Erschließung strahlt vom Innenhof aus und bewegt sich sozusagen von innen nach außen.



139 und 140. Polarität zwischen Gasse und Innenhof: Links ein Gassenknotenpunkt des Zentrums vor dem Eingang in die Attarîn-Madrasa in Fes, rechts die ruhige und gesammelte Atmosphäre im Innenhof der Koranschule

Eine nähere Betrachtung der Übergänge läßt die Wechselwirkungen erkennen, die im vielfach verklammerten und in sich gegliederten Baugefüge des Stadtzentrums spielen: Zwischen der strömenden Betriebsamkeit der Marktgasse und der gesammelten Ruhe im Hofbecken einer Moschee oder einer Koranschule besteht eine Spannung, die mit architektonischen Mitteln, wie Portalen, Durchgängen und Schwellen, bewußt aufrechterhalten wird. Beim Eintreten in das Gebäude vollzieht man mit wenigen Schritten einen Wechsel zwischen zwei sich gegenüberstehenden, aber im selben Raumkörper eingebegriffenen Lebenswelten: Man verläßt jeweils die ›Außenwelt‹, um in eine neue ›Innenwelt‹ einzugehen. Diese konstituiert sich vor allem durch die vier gegenüberstehenden Fronten des Innenhofs, die in Arkaden aufgelöst oder zu wahren ornamentalen Schauwänden ausgebildet sein können. Das sanfte Einfluten des Lichtes, das leise Quellen und Tropfen aus der Brunnenschale in der Mitte des Hofes, der freie Ausblick in das aufgespannte Himmelsgewölbe gewähren ein besonderes Gefühl: befreiende Loslösung vom Getriebe des Alltags und geborgenes Eintreten in die Welt zeitloser Elemente. So gleicht dieser Wechsel dem Atemholen mit seinen »zweierlei Gnaden«, der Pressung und der Weitung, wie sie auch der Koran nennt: »Dehnten wir nicht aus deine Brust / Und nahmen ab von dir deine Last / Die deinen Rücken bedrückte / Und erhöhten für dich deinen Namen? / Drum siehe, mit dem Schweren kommt das Leichte« (Koran 94/1–5).

Was einem hier entgegentritt, sind nicht unversöhnliche Gegensätze, sondern Kontraste einer lebendigen Ordnung, wo die Gegensätze paarweise zusammenwirken und sich zu höherer Einheit verbinden. So erscheinen die regellose Enge der öffentlichen Durchgangswege und die gefaßte Weite der Höfe, vielfach wiederholt, gleichsam als Systole und Diastole im Baukörper der Stadt. Ihrer latenten Spannung entspringt der Pulsschlag, der rhythmisch das Kontinuum von Bauten und Räumen des Stadtgefüges durchdringt und ihm den Charakter einer lebenden Struktur verleiht. Es ist die gleiche Art von Polarität, die in vierfacher Art das islamische Kulturgefüge durchzieht und ihm die innere Haftung ermöglicht: Wir finden sie im ausgeprägten Gegensatz des männlichen und weiblichen Wirkungskreises, im Gegensatz öffentlicher und häuslicher Sphären, im Gegensatz von sesshaftem und nomadischem Leben, im Kontrast zwischen der geschlossenen Welt der Stadt und der grenzenlosen Weite der Wüste.



# Der Lebenskreis der Familie: Wohnhaus und Innenhof

## *Sinngehalte des Wohnens und soziale Ausdrucksformen des Familienlebens*

Da das Haus der eigentliche Baustein des islamischen Stadtgefüges ist, vermag erst die Kenntnis der inneren Struktur des Wohnhauses den Aufbau der urbanen Struktur ganz zu erhellen. Die baulichen Grundformen des Wohnhauses weisen jedoch viele regionale Spielarten auf (die zum Teil auf vorislamische Wurzeln zurückgehen) und sind weniger leicht auf eine Anzahl Grundtypen festzulegen, als dies bei der Moschee der Fall ist. Deshalb soll hier zuerst das Verbindende zur Sprache kommen, das dieser Formenvielfalt zugrunde liegt, nämlich das semitisch-islamische Konzept der Familie und die entsprechenden Sinngehalte und Verhaltensformen, die das Entstehen einer besonderen Tradition der Häuslichkeit gefördert haben. In manchen arabischen Ländern war diese Tradition durchsetzt mit uralten Formen orientalischen Volksglaubens – archaischen Riten und Gebräuchen, die zu einem magischen Weltverständnis gehören und vom Islam oft nur geduldet, manchmal aber auch in lokale Spielarten der Frömmigkeit integriert wurden.

Während die Moschee im allgemeinen keine so starke sakrale Bedeutung hat wie die antiken und christlichen Bauformen des Tempels oder der Kirche, verhält es sich beim Wohnhaus umgekehrt: Das islamische Konzept des geschützten und unantastbaren Familienbezirkes wertet den Innenraum des Hauses zu einer geweihten Sphäre auf, die mit strengem Tabu belegt ist – eine Vorstellung, die dem europäischen Denken in diesem Ausmaß nie geläufig war. Ausdruck dafür ist der Begriff des «Hurm». Dieses Wort entspringt der arabischen Wurzel h-r-m, aus der auch die Worte «Harâm» und «Ihrâm» abgeleitet sind. Die Grundbedeutung ist die des «Abwehrens» und Ausschließens, im ritualen Sinne auch des Verbietens (im Gegensatz zu «Halâl», dem Zulässigen und Gestatteten).

Das Harâm, das Ausgeschlossene, ist im religiösen Sprachgebrauch gleichbedeutend mit einem geweihten, unverletzlichen Ort; es wird vor allem für die heiligen Stätten von Mekka und Medina, im übertragenen Sinne aber auch für das Innere der Moschee im allgemeinen verwendet. Die Verfassung des Ihrâm bezeichnet den geweihten Zustand, in dem der Pilger, nur in einfache Tücher gehüllt, die heiligen Stätten betritt. Im häuslichen Lebensbereich meint Harâm die dem Fremden untersagte private Sphäre der Familie und ganz besonders der Frauengemächer, die vor Zutritt und Einblick geschützt werden müssen. Die weibliche Sphäre wird mit dem Inneren des Hauses identifiziert, und damit wird auch die Frau zur Seele des Hauses und Hüterin der Ehre des Mannes und seiner Sippe erhoben.<sup>1</sup>

So ist es nicht verwunderlich, daß in städtischen Verhältnissen der Brauch der Verhüllung und des Verschleierns entstanden ist, wenn sich die Frau außerhalb des

Hauses bewegt. Der Koran sagt dazu: «Oh Prophet, sprich zu deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Weibern der Gläubigen, daß sie sich mit ihrem Überwurf verhüllen. So werden sie eher geachtet und werden nicht verletzt. Und Allah ist verzeihend und barmherzig» (33/59). Obgleich dieser Brauch unter Beduinen nicht im gleichen Maße praktiziert wurde, entspricht er doch den Vorstellungen und Lebensgewohnheiten der traditionellen islamischen Gesellschaft. Er erlaubte eine freie und geschützte Bewegung der Frau außerhalb ihres angestammten Territoriums (in der «Außenwelt» der Stadt), wie sie sonst in diesem Maße unmöglich gewesen wäre. Manche Geschichten aus Tausendundeiner Nacht lassen uns verstehen, wie dieser Spielraum mit der notwendigen Vorsicht und Klugheit auch durchaus zum Vorteil der Frau genutzt werden konnte.

Die Verhüllung der geheiligten oder mit Tabus belegten Erscheinungen ist ein durchgehendes Thema in der semitischen Vorstellungswelt: Wie schon das Allerheiligste des islamischen Kosmos, der Würfelbau der Kaaba, mit einem gewobenen Umhang überzogen wird (ein Ritual, das jährlich erneuert wird), so muß auch die Aura des Menschen geschützt und vor ungemäßen Berührungen bewahrt werden. Dies gilt besonders stark für die Frau und ihre weibliche Ausstrahlung, es trifft aber auch für den Mann zu: Die männliche Nacktheit, wie sie in der Antike im Gymnasium und in den Thermen üblich war, ist im islamischen Bereich nie akzeptiert worden. Obwohl die Einrichtung des römischen Bades übernommen wurde, ist das Baden in Gesellschaft nur mit einer partiellen Körperbedeckung, vom Nabel bis zu den Knien, statthaft, und eine strenge Trennung der Geschlechter ist ohnehin selbstverständlich. Aber auch die überlieferte alltägliche Gewandung des muslimischen Mannes in ihren vielen regionalen Spielarten, vom Burnus und der Dschallabah bis zum Kaftan und zu den beduinischen Überwürfen geht, nicht nur aus klimatischen Gründen, auf Verhüllung aus. Sie überspielt individuelle körperliche Merkmale und Standesunterschiede, verleiht dem Träger Würde und Adel. Nicht umsonst erinnert sie an priesterliche Tracht und bekräftigt damit die Vorstellung, daß jeder Familienvater der Imâm seiner Hausgemeinschaft ist.<sup>2</sup>

Diesen besonderen Gewohnheiten der Einhüllung folgt auch die Architektur, nach der Kleidung gleichsam die «dritte Haut» des Menschen. Die übliche Bezeichnung des Hauses, «Dâr», leitet sich von einer Wortwurzel her, die zugleich einen räumlichen Bereich und die Bewegung des Kreisens meint – also einen eingekreisten, in sich geschlossenen Lebensraum, der von Fall zu Fall verschiedenste Größenordnungen und Bedeutungen umfassen kann: Der Ausdruck «die beiden Häuser» bedeutet im Arabischen das Diesseits und das Jenseits, wobei letzteres auch als «Haus der Beständigkeit» bezeichnet wird. «Dâr al-Islâm» oder Haus des Islam meint den geographischen Lebensbereich der großen muslimischen «Familie», also aller islamischen Völker und Gesellschaften, die in der «Umma» vereinigt sind. Der arabische Sprachgebrauch kennt viele ähnliche Verbindungen, die immer «Haus» mit dem genau bezeichneten Gebiet einer bestimmten sozialen Gruppe gleichsetzen.<sup>3</sup>

Auf den städtischen Raum bezogen, ist mit Dâr der abgegrenzte Lebenskreis der Familie gemeint, das von ihr besetzte Territorium, das innerhalb des sozialen Verbandes des Quartiers eine heimliche Welt für sich bildet: Heimat und Geheimnis zugleich. Die Raumschöpfung beschränkt sich also nicht auf das Herstellen eines beliebigen Volumens,

sondern will eine organische Schale schaffen, die eng auf die darin spielenden Lebensvorgänge bezogen ist. Dadurch kommt eine innige Identifikation zwischen dem Menschen und seinem personifizierten Umraum zustande. Das Bauwerk nimmt sozusagen die Aura des Einwohners an, das Ge-Wände wird zum Träger magischer Energien, die auf den Raum abfärben, und Hülle und Inhalt werden schließlich gleichbedeutend:<sup>4</sup> Sich nach dem «Haus» erkundigen ist eine diskrete Art, nach dem Zustand der Familie und besonders der weiblichen Hausinsassen zu fragen oder sie grüßen zu lassen. Die Tatsache, in den Ehestand zu treten, wird gleichbedeutend mit der Begründung eines Hauses, und der Name eines Hauses verschmilzt mit dem Namen des darin wohnenden Geschlechtes. Das Haus wird als «Leib» der Familie, als Hort von Fülle und Fruchtbarkeit betrachtet. Dabei handelt es sich nicht bloß um metaphorische Gleichnisse, sondern um konkrete Realitäten, die innerhalb des einen magischen Weltbildes körperlich erfahren und im Alltag durch vielfältige Riten beschworen werden.<sup>5</sup> Bezeichnend dafür sind etwa der marokkanische Ausspruch «eines Menschen Haus ist sein Körper» oder die Bezeichnung des Eingangs einer Sackgasse als «Kopf des Quartiers».

Tatsächlich werden Haus und Quartier bei unberechtigtem Betreten durch Fremdlinge verteidigt, als ginge es um den Angriff auf die eigene Person. Diese Abwehrhaltung kann heute noch jeder Besucher am eigenen Leibe spüren, wenn er sich ohne stichhaltigen Grund in die inneren Wohnviertel einer alten arabischen Stadt verirrt. Besonders deutlich tritt sie in den Kinderspielen hervor, die M. Boughali vor rund dreißig Jahren in Marrakesch beobachten konnte: Am Vorabend des Fastenmonats Ramadân lieferten sich die Knaben aus verschiedenen Quartieren, mit Stöcken, Schleudern und Steinen bewaffnet, spielerische Gefechte, wobei es darum ging, Eingang in das Quartier und die Sackgasse («Darb») der anderen Gruppe zu gewinnen. Sieger war, wer aus dem Brunnen des anderen Quartiers trinken konnte oder dem Gegner eine Wunde beibrachte – Symbole für die körperliche Verletzung und Eroberung des Raumes. Die zuschauenden Erwachsenen duldeten dieses nicht ungefährliche Spiel, weil es eine Einübung in gesellschaftlich bedeutungsvolle Rituale und Denkweisen bot, die zur Identifikation mit dem eigenen Raum und zu seiner Verteidigung anleitete.

Diese Identifikation gilt besonders für das weibliche Geschlecht, das das Prinzip des Erdhaften, des häuslichen Herds, der Fortpflanzung, des Stammes und der Familie vertritt. Sine qua non bedarf der innere Leib des Hauses schützender Vorkehrungen und dauernder ritueller Pflegemaßnahmen, wenn es mit Fremdkörpern in Berührung tritt (bezeichnend ist etwa das dauernde rituelle Waschen und Säubern der Eingangsschwelle, mit dem nicht nur physischer Schmutz, sondern auch «Ablagerungen» fremder Besucher beseitigt werden sollen. Besonders kritisch sind solche Berührungen, wenn es sich um Fremde männlichen Geschlechts handelt, die nicht mit dem Hause blutsverwandt sind. Die Bewegungsfreiheit der Männer in auswärtigen Häusern war deshalb beschränkt und bestimmten Regeln unterworfen, auf die wir noch zurückkommen werden.<sup>6</sup>

Der Verband der arabisch-islamischen Hausgemeinschaft entsprach meist einer über mehrere Generationen reichenden Großfamilie, die ihrerseits wieder ein Zweig einer größeren Sippe oder Stammesgemeinschaft war. Die Struktur von Sippe und Familie war durch dominante männliche Verwandtschaftslinien geprägt und patriarchalisch gefärbt, doch der Gehalt des zu schützenden «Hauses» war weiblichen Charakters. Die Verheiratung des Nachwuchses innerhalb des eigenen «Hauses», also zwischen Cousin und



Cousine, war oft erwünscht, um Einwirkungen fremder Häuser zu vermeiden, doch nicht immer machbar und wurde auch oft außer acht gelassen, wenn vorteilhafte neue Familienverbindungen hergestellt werden konnten. Bis in die Gegenwart hinein ist die Heirat in der traditionellen arabischen Welt eine Angelegenheit mehr der Familie als des Individuums geblieben, wie überhaupt das Individuum weniger als Eigenwesen denn als Teil der blutsverwandten Gruppe betrachtet wurde. Das religiöse «Sakrament» der Ehe, wie es im Christentum üblich ist, war ersetzt durch eine vertragliche Absprache zwischen Sippen oder Familien. Die Verlobung wurde durch ein gemeinsames Gebet der führenden männlichen Familienmitglieder beider Seiten in der Freitagsmoschee besiegelt und eingesegnet, und die eigentliche Hochzeit wurde durch ein großes Fest, das die ganze Quartiergemeinschaft einbezog, zum öffentlichen Ereignis, das mit großem Aufwand zelebriert wurde und dem Stand der Familien entsprechen mußte.

Die Gebräuche bei der Hochzeit werfen ein besonders interessantes Licht auf die Lebensformen und das magische Verhältnis zum häuslichen Lebensraum. Denn die Eheschließung eines jungen Mannes bedeutete nicht sofort die Gründung eines selbständigen Haushalts, sondern brachte vielmehr den Einzug einer Braut aus anderer Familie ins eigene Elternhaus mit sich. Es handelte sich also um die Aufnahme und Integration eines fremden «Hausgeistes», was besonderer Vorsichtsmaßnahmen und ritueller Vorkehrungen bedurfte. Da es um die Eingemeindung eines neuen weiblichen Elementes in den «Mutterschoß» des Stammhauses ging, lag die Initiative vorerst bei den Müttern der heiratsfähigen Söhne. Oft wurde die Verbindung innerhalb der eigenen Sippe gesucht, mit Basen oder Nichten aus väterlicher Linie. Solche Ehen waren traditionell so verbreitet, daß die Eltern einer heiratsfähigen Tochter zur Abweisung eines nicht genehmen Bewerbers oft den Vorwand gebrauchten, das Mädchen sei bereits einem Vetter zugesagt, womit die Absage für beide Seiten ohne Gesichtsverlust vonstatten ging. Die beste Möglichkeit zur Brautschau für ihre Söhne bot sich den Müttern bei den vielen gesellschaftlichen Ereignissen der Frauen, wo sie in verschiedenen Harems diskret Ausschau halten konnten, wie auch bei den regelmäßigen geselligen Aufenthalten im Hammâm, die den heiratsfähigen Töchtern Gelegenheit gaben, sich ins rechte Licht zu setzen. Notfalls konnten auch die professionellen Vermittlerinnen angegangen werden, wichtige soziale Figuren, die bei der Ehestiftung und der Organisation der vielfältigen Hochzeitsfeierlichkeiten tätig waren.

Die Auserwählte wurde dem Sohn von Mutter und Schwestern ausführlich beschrieben und oft mit poetischen Bildern als unvergleichliche «Gazelle» vor Augen gestellt; gab er sein Einverständnis, so warf sich seine Mutter in großen Staat und machte, in Begleitung von Verwandten oder Freundinnen, ihre Aufwartung bei der Mutter des Mädchens, um das Terrain zu sondieren. Diese nahm sich dann Zeit, ihren Mann auf dem laufenden zu halten, und beide konnten die familiären Vor- und Nachteile einer solchen Verbindung erwägen und Erkundigungen einziehen. Bei einem zweiten Besuch, wenige Tage später, mußte die Mutter des Bräutigams schon an der Art des Empfangs merken, welche Antwort sie erwartete.<sup>7</sup> Im Falle eines guten Ausgangs oblag es den Ehemännern nur noch, die weiblichen Beschlüsse zu ratifizieren und insbesondere die Verhandlungen über die Mitgift zum Abschluß zu bringen.<sup>8</sup> Nach der Bezahlung der Mitgift wurde das Datum der Hochzeit festgesetzt, und die umfänglichen Vorbereitungen zu diesem großen sozialen Ereignis konnten beginnen.

Bemerkenswert sind hier wieder die rituellen Vorkehrungen und Zeremonien, die den Übergang von einem Stand in den anderen und von einem Haus ins andere kennzeichnen: Die Braut ließ sich am Vorabend der Hochzeit von einer weiblichen Gesellschaft ins Hammâm geleiten, das für diese Gelegenheit im voraus gemietet worden war. Dort wurde sie rituell gewaschen und neu eingekleidet, dann zu Hause zum jungfräulichen Idol geschminkt und geschmückt, wobei sich auch ihre Begleiterinnen Hände und Füße mit Henna bemalten. Darauf folgte die Verabschiedung der geschmückten Braut, die mit Musik, Tänzen, Geschenken und Prozessionen unter der Regie der Mittlerinnen im Hof des Hauses gefeiert wurde. Am Abend der Hochzeit selbst wurden dann der Innenhof und die unteren Räume den Männern aus der Familie der Braut und ihren Freunden überlassen, während die Frauen das Festmahl und die Musik ungesehen von den oberen Stockwerken aus beobachten und genießen konnten. Ein ähnlicher Empfang für die Männer fand im Hause des Bräutigams statt, die zu bestimmter Stunde aufbrachen, um die Braut zu holen. Die männliche Gesellschaft im Haus der Braut setzte ihnen einen gespielten Widerstand entgegen, bevor sie sie einließ; dann vereinigten sich beide Parteien, nahmen die geschmückte und verhüllte Braut auf einem Thron in Empfang und geleiteten sie in einem großen, von Musik begleiteten Zug, oft auf Umwegen, durch die Gassen der Stadt bis vor das Haus des Bräutigams. Dort verabschiedete sich die männliche Gesellschaft, und die Braut und ihre Begleiterinnen wurden von der Frau des Hauses, der Schwiegermutter, zeremoniell begrüßt und empfangen.<sup>9</sup>

Das Hochzeitsgemach, das «Haus im Haus», wo sich das junge Ehepaar finden sollte, war schon einige Tage vorher von den Mittlerinnen hergerichtet worden. Aussteuer und Geschenke waren aufgehäuft und in einem Alkoven das Hochzeitslager bereitet. Der Bräutigam seinerseits hatte mit Freunden und Verwandten das Bad und die Moschee besucht und wurde zu gegebener Stunde im Triumphzug durch die Straßen in sein Vaterhaus geführt. Je nach lokalen Gebräuchen traf er dort allein ein oder empfing seine Festgesellschaft in einem getrennten Männerraum, aus dem er sich später zurückzog, um zu seiner Braut einzugehen. In Marokko gab es auch die Einrichtung des «Hauses der Freude», das dem Bräutigam und seinen Freunden von den Eltern für die Tage vor und nach der Hochzeit an drittem Ort eingeräumt wurde. Dies gestattete es, die Vorbereitungen im Hochzeitshaus ungestört durchzuführen und die männliche Festgesellschaft des Bräutigams getrennt zu unterhalten. Erst sieben Tage nach der Hochzeitsnacht stellten die Mittlerinnen die normale Ordnung wieder her und verließen das Hochzeitshaus. Auch das «Haus der Freude» wurde aufgelöst, und der alltägliche Tageslauf kam zu seinem Recht – das neue Paar war nun ins Haus integriert.

Neben den zwei großen islamischen Festen am Ende des Fastenmonats und des Haddsch-Monats waren es vor allem solche familiären Feiern, die das soziale Leben des Quartiers und der Stadt prägten, da sie meist mit Umzügen durch die Gassen und großen Einladungen verbunden waren. Außer der Hochzeit zählen zu diesen Feiern die Geburt, die Beschneidung, die Rückkehr von der Pilgerreise und zuletzt der Tod – alles Schwellenübergänge räumlicher oder zeitlicher Art, die mit entsprechenden rituellen Zeremonien begangen wurden und deutliche Einschnitte im Leben und in der Entwicklung der Hausgemeinschaft setzten. M. Boughali beschreibt anhand von marokkanischen Beispielen aus dem traditionellen Milieu, wie jedem dieser Übergänge bestimmte räumliche Handlungen entsprechen mußten, wollte man die neu erreichte Stufe des Individu-

ums physisch bezeugen und sie durch solche Rituale mit dem ›Hausgeist‹ in Einklang bringen. So verblieben etwa bei der Geburt die Mutter und das Neugeborene mindestens sieben Tage im Raum, in dem die Entbindung stattgefunden hat, und zwischen dem siebten und dem vierzigsten Tag wurde das Kind in den Innenhof gebracht und dem Haus ›vorgestellt‹. Nach dem vierzigsten Tag wurde es den örtlichen Schutzheiligen präsentiert, um so in den Lebensraum des Dorfes oder der Stadt eingeführt zu werden und den entsprechenden Segen zu gewinnen. Bei der Beschneidung zogen sich Mutter und Kind ebenfalls sieben Tage in einen Raum zurück, und am siebten Tag betrat der kleine Sohn wieder den Hof des Hauses und besuchte die Schutzheiligen des Ortes. Ebenso verblieb die junge Braut nach der Hochzeitsnacht sieben Tage im besonders hergerichteten Hochzeitgemach und wurde erst dann dem Haus vorgestellt und von ihm aufgenommen.

Bei der Rückkehr eines Familienmitglieds von der Pilgerschaft nach Mekka wurde dieses am Stadteingang von den Angehörigen und Freunden begrüßt, die etwas von der ›Baraka‹ (dem Segen des Propheten) einfangen wollten, die ihm noch anhaftete. Dann wurde der Ankömmling über die Schwelle seines Hauses getragen und in einen Raum gebracht, den er sieben Tage nicht verlassen durfte, ähnlich wie ein ›Neugeborener‹ oder eine frischverheiratete Frau. Erst wenn das Haus mit seiner Ausstrahlung durchtränkt war, durfte er den Innenhof betreten und sich dann wieder in die Außenwelt begeben, wobei er zuerst die Moschee und die Schutzheiligen besuchte. Viele dieser Gebräuche sind heute noch in leicht veränderter oder angepaßter Form üblich, wie etwa der Empfang des zurückkehrenden Pilgers, der sich jetzt am Flughafen abspielt, und der triumphale Einzug in ein geschmücktes Haus.

In den gleichen Vorstellungskreis wie die rituelle Begehung des häuslichen Raumes gehört der Umgang mit magischen Kräften, besonders den oben genannten ›Dschinnen‹, den Geisterwesen, die vor allem für die weibliche Gesellschaft bedeutsam waren. Die Dschinnen sind mehrfach im Koran genannt und als Zunft widerspenstiger Diener Allahs bezeichnet, die nicht (wie der Mensch) aus Ton, sondern »aus dem Feuer des heißen Windes« geschaffen wurden (Koran 15/26–27). Sie sind ebenso unsichtbar wie die Engel, stellen aber deren negatives Gegenbild dar und suchen den Menschen zu überlisten und zu verführen. Iblîs, der Satan, ist ihr Stammvater, der nach der Schöpfung Adams dem Menschen keine Ehrerbietung bezeugte, wie es Allah von den Engeln gefordert hatte (Koran 18/50). Im Volksglauben spielen die Dschinnen eine nicht unbedeutende Rolle als Erdgeister, die den Menschen meist unsichtbar begleiten, vor deren gelegentlicher Erscheinung man sich aber zu hüten hat und die man gnädig zu stimmen versucht. Viele Geschichten aus Tausendundeiner Nacht weisen auf die Existenz einer parallelen, von Geisterfürsten regierten Welt der Unsichtbaren hin, die sich durch unvorhergesehene Ereignisse mit der Menschenwelt verknüpfen konnten.

Im maghrebischen Volksglauben sind die Dschinnen die ursprünglichen Eigentümer und Bewohner der Erde (des Bodens) und nehmen leerstehende und verlassene Häuser wieder in Besitz. Vielleicht darf man darin eine Analogie zum Glaubenscredo des Islam sehen, wonach der Mensch nur zu Gast auf dieser Erde ist: Er ist nicht ihr Eigentümer, sondern nur Statthalter höherer Mächte und diesen gegenüber verantwortlich. Die Anwesenheit der Dschinnen wird vor allem im unterirdischen Bereich und in entsprechenden Wasserläufen und Rohren vermutet. So sind die Badehäuser ihr Aufent-



haltsraum, und die jungfräuliche Braut, die sich dorthin begibt, muß sich besonders vor ihnen in acht nehmen, wie sie überhaupt, und besonders während der Hochzeitsfeierlichkeiten, Vorsichtsmaßnahmen unterworfen ist, um die Geister von sich abzulenken.<sup>10</sup>

Alle beschriebenen Abwehrmaßnahmen zum Schutz der inneren Sphäre des Hauses und seiner Einwohner scheinen auf eine starke Trennung zwischen den einzelnen Einheiten des Wohnquartiers zu deuten. Doch müssen auch die Gegenkräfte bedacht werden, die Zusammenhalt und Solidarität bewirkten: Durch Blutsverwandtschaft und Verschwägerung wurden innerhalb des sozialen Gefüges enge soziale Netze geknüpft, und oft hat sich das städtische Quartier als Siedlung einer zugewanderten Dorfgemeinschaft konstituiert, die Zug um Zug Verwandte vom Land nachzog. Daneben spielte das Klientelverhältnis eine wichtige Rolle: Es galt als eine angenommene Verwandtschaft, ausgehend von reichen Familien oder Würdenträgern, die einen Kreis von weniger begünstigten Individuen und Familien an sich banden und gleichsam adoptierten. Somit bot es wie die Sippenstruktur eine Basis für die Symbiose zwischen Arm und Reich, welche das Zusammenleben verschiedener sozialer Schichten im selben Quartier förderte. Die «Klienten» wohnten und arbeiteten innerhalb des weitgespannten ökonomischen Systems der führenden Großfamilien und erhielten dafür deren Schutz und Unterstützung, wie sie auch an ihrem Prestige teilhatten. Doch das weitestreichende System gegenseitiger Verpflichtungen war jenes der Nachbarschaft, das auch zwischen sonst nicht verbundenen «Häusern» bestand. Es gebot nicht nur, dem Nachbarn keinen Schaden zuzufügen, sondern forderte auch dazu auf, ihn im Notfall zu unterstützen, was durch mehrere Verse aus dem Koran belegt ist. Ein Beispiel dafür: «Und dient Allah und setzt ihm nichts zur Seite; und seid gut gegen die Eltern, die Verwandten, die Waisen, die Armen, den Nachbar, sei er verwandt oder aus der Fremde, gegen den vertrauten Freund, den Sohn des Weges und den Besitz eurer Rechten. Siehe, Allah liebt nicht den Hochmütigen, den Prahler» (Koran 4/40).

Die gegenseitige Unterstützung zwischen Nachbarn war eine besondere Form des allgemeinen muslimischen Solidaritätsgefühls zwischen den Gläubigen, die nach einem Ausspruch des Propheten «unter sich zusammenhalten sollten wie die Backsteine eines Mauerwerks». Nach einem Bericht seiner Lieblingsfrau Aischa soll der Prophet gesagt haben, daß der Erzengel Gabriel (der ihm den Koran eingab), ihm in Fragen der guten Nachbarschaft so sehr zugesetzt habe, daß er schon glaubte, der Engel würde ihm auch noch die Erbfolge zwischen Nachbarn abfordern. Andere Hadîthe besagen, daß niemand das Paradies betreten werde, der seinen Nachbarn nicht vor Schaden und Betrug geschützt habe, und niemand, der seinen Nachbarn hungern ließ, während er selbst im Überfluß lebte. Es wird darin auch empfohlen, daß Nachbarn einander bevorzugen und sich gegenseitig Vorkaufsrechte einräumen sollten, daß Wasserzuflüsse auf gerechte Weise zu teilen seien und daß niemand seinem Nachbarn verwehre, einen Tragbalken in seine Außenmauer einzufügen. Diese letzte Anweisung hatte deutliche Auswirkungen auf den zusammenhängenden Aufbau des Stadtgefüges, weil sie aneinandergebaute Häuser förderte oder die Errichtung überhängender Bauteile über die Gasse hinweg gestattete. Im allgemeinen war das Verhältnis zum Nachbarn sehr viel strenger geregelt und überwacht als jenes zum öffentlichen Raum. Dort wurden gelegentliche Übergriffe meistens toleriert, solange der Allgemeinheit daraus kein deutlich nachweisbarer Schaden erwuchs.



VIII. Wohnhof der marinidischen Sahrīdsch-Madrassa in Fes (14. Jh.), die an den Stil der Alhambra erinnert

*Folgende Seiten:*

IX. Hof eines Hauses in Aleppo: Das flache Brunnenbecken und eine erhöhte Estrade für Musikanten sind oft axial gegenüber der Öffnung des İwāns angeordnet und bieten den sitzenden Gästen ein besonderes Schauspiel

X. Eingang zum «Haus im Haus» im Obergeschoß des Hauses Lahlou in Fes (vgl. Abb. 152 und 153)

XI. Versetzte Ebenen und Stufung (Atabe) in einem Wohnraum von Haus D in Aleppo. Hinten die Bettnische

XII. Gartenhof mit Brunnenbecken und Estrade in einem aleppinischen Haus

XIII. Einblick in Hof und Loggia des Kriteleya-Hauses in Kairo

(Farbtafeln VIII–XIII zu S. 219–230)

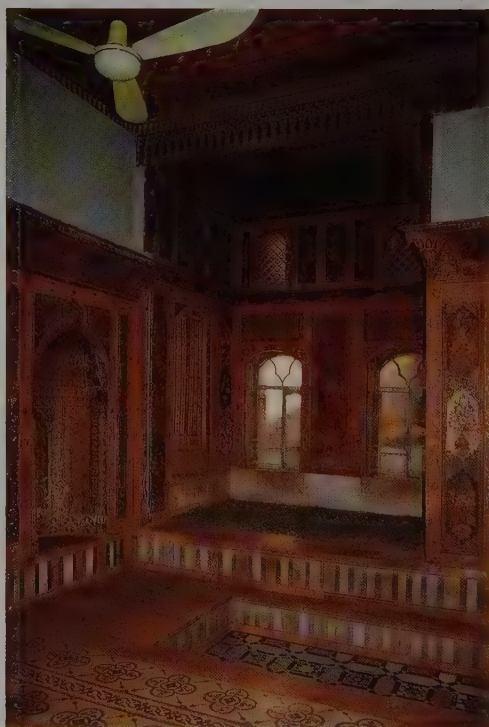




IX



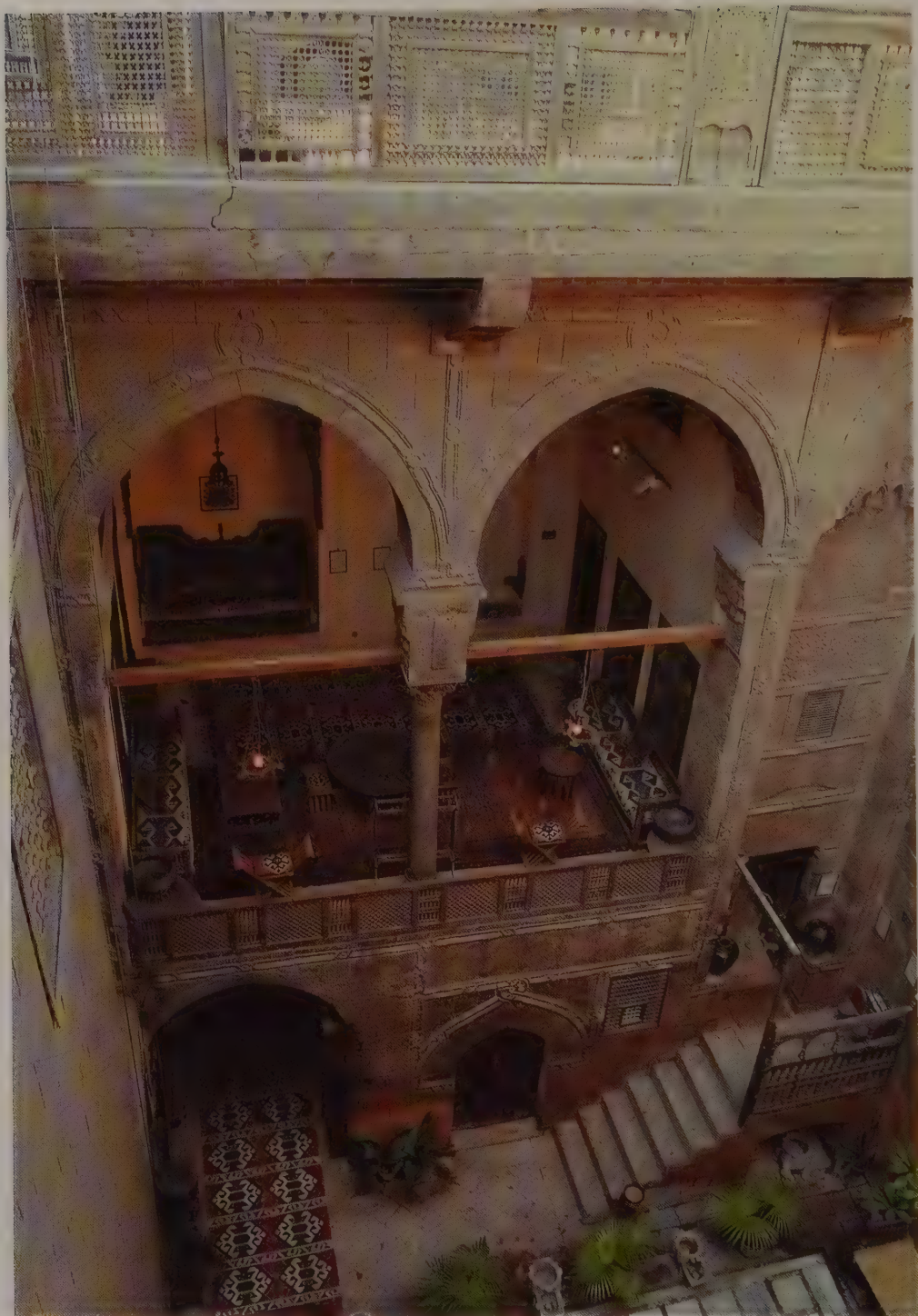
X



IX









Der zu verhindernde Schaden bestand vor allem in der Störung der intimen häuslichen Sphäre durch den Nachbarn, also im Einblick in den inneren Wohnbereich, von der Straße, von den Wohngeschossen oder von der Dachterrasse aus. So wurde besonders auf die Lage der Türöffnungen und die Ausgestaltung etwaiger Außenfenster geachtet (die als Augen des Hauses meist verkleidet oder «verschleiert» wurden), wie auch auf die Errichtung ausreichend hoher Brüstungen und die Dachterrassen. Erhaltene Gerichtsakten sowie Anweisungen von Kadis und Muhtasibs, die bis ins 10. Jahrhundert n. Chr. zurückreichen, überliefern uns genau, welche Art von Konflikten entstehen konnten und wie sie gelöst wurden. Immer wieder wird dabei deutlich, daß es keine eigentliche Baugesetzgebung gab und daß der einzelne innerhalb seiner vier Mauern frei war, nach eigenem Gutdünken zu handeln, solange er sich an die religiösen und sozialen Konventionen hielt und seinem Nachbarn keinen Schaden zufügte.<sup>11</sup>

Da sie auf einem dichten Netz persönlicher Beziehungen und nicht auf abstrakten Einteilungen (oder Trennung nach Einkommen) beruhten, bildeten die Quartiere der islamischen Stadt organische, in sich geschlossene Lebensgemeinschaften. Das enge Zusammenleben von ärmeren und reicheren Quartierbewohnern erlaubte eine natürliche Osmose des Reichtums, der auch den Minderbemittelten zugute kam. Materielle Güter waren nicht als etwas an die Person Gekettetes gedacht, sondern als eine von Allah «geliehene» Gunst. Im gleichen Sinne gehörte es zum guten Ton, übermäßige Ostentation des Reichtums zu vermeiden: Das Gebot für die Frauen, ihre Reize nicht zur Schau zu stellen, gilt in übertragenem Sinne auch für das Haus, ohne daß deswegen die Suche nach Schönheit verpönt gewesen wäre. Doch es mußte eine innere Schönheit sein, die nicht nur den Status des Besitzers betonte, sondern Höheres durchscheinen ließ. Bezeichnend dafür ist wiederum die überlieferte Haltung des Propheten, der gesagt haben soll, daß niemand, der auch nur ein Gran von Arroganz in seinem Herzen trüge, ins Paradies eingehen solle. Auf die Gegenfrage: «Ein Mensch liebt es doch, schöne Kleider und gute Schuhe zu tragen», antwortete er: «Gott ist Schönheit – und liebt die Schönheit.» Eine Folge dieser Einstellung war, daß die einzelnen Häuser von außen schmucklos, schwer zu unterscheiden und meist nicht direkt als Einzelkörper erkennbar waren, weil sie sich kaum nach außen hin darzustellen suchten. Innen tat sich dann eine eigene, reich geschmückte Welt auf, die so gut wie möglich von der Außenwelt abgeschirmt wurde.

Die Ambivalenz zwischen Nähe und Distanz, Integration und Absonderung ist bezeichnend für das Wohngefühl im islamischen Haus und in der Stadt, das immer zwischen diesen beiden Polen oszillierte. Dabei wurden die Räumlichkeiten des Hauses und der Stadt je nach Geschlecht verschieden erlebt: Die für die außenstehende Männerwelt errichteten Trennungen zwischen den Häusern (und zwischen einzelnen Wohnbereichen innerhalb des Hauses) waren durchlässig für die Frauen, die sich im Wohnquartier sehr viel freier bewegen konnten als in der öffentlichen Zone der Marktgassen und der Moschee. Ihnen standen alle Türen offen, die für den Mann als geschlossen galten oder besonderer Erlaubnis bedurften. Vor allem die Dachterrassen waren die Domäne der Frau, wo Haushaltstätigkeiten in einer «weiblichen» Öffentlichkeit durchgeführt und direkte Verbindungen mit den Nachbarinnen der anstoßenden Häuser oft über die gedeckte Gassenschlucht hinweg gepflegt werden konnten. Dem Mann war der Zutritt zur Terrasse nur unter besonderen Umständen und Vorsichtsmaßnahmen gestattet, wie er sich überhaupt im weiblichen Territorium des Quartiers nicht auf eigenem Gelände





141. Dachterrasse eines Hofhauses in Fes. In der Mitte der Ausschnitt des Innenhofs

bewegte und nur über eine ›Insel‹ im eigenen Haus verfügte. Die Inseln männlicher Bekannter konnte er nur auf Umwegen und nach Absolvieren der vorgeschriebenen Riten besuchen.<sup>12</sup> Die Frau hatte in ländlicher Umgebung ihre eigenen ungestörten Routen zum Dorfbrunnen, wo ihr ›öffentlicher‹ Raum war, der der Versammlung der Männer entsprach. In der stärker verdichteten Umgebung der Stadt nahm sie den Schutz der Verschleierung an, wenn sie in die männlichen Zonen des Marktes und der Moschee eindrang. Dort fand sie wieder weibliche ›Inseln‹ vor, wie das Hammâm, das zu gewissen Zeiten nur für Frauen geöffnet war, oder gesonderte Andachtsräume in den Moscheen und Heiligengräbern.

### *Funktion und räumlicher Aufbau des Hauses*

Das arabisch-islamische Wohnhaus kennt nicht nur eine große Zahl regionaler Spielarten, sondern auch vielerlei Entwicklungsstufen zwischen Nomadentum und Sesshaftigkeit, die zu allen Zeiten und in allen Regionen durchaus nebeneinander fortbestehen konnten. Die Extreme zeigen einerseits das einfache Zelt, die urtümliche, wandernde Behausung, und andererseits das städtische Wohnhaus, das bis zu palastartigen Ausbildungen gedeihen konnte. Dazwischen liegt das ländliche Gehöft, das in verdichteter Form auch in urbanen Siedlungen auftreten konnte. Was alle diese Wohnformen trotz unterschiedlicher materieller Voraussetzungen miteinander verband, waren die religiösen Verhaltensmuster und sozialen Umgangsformen, die alle demselben Modell ent-

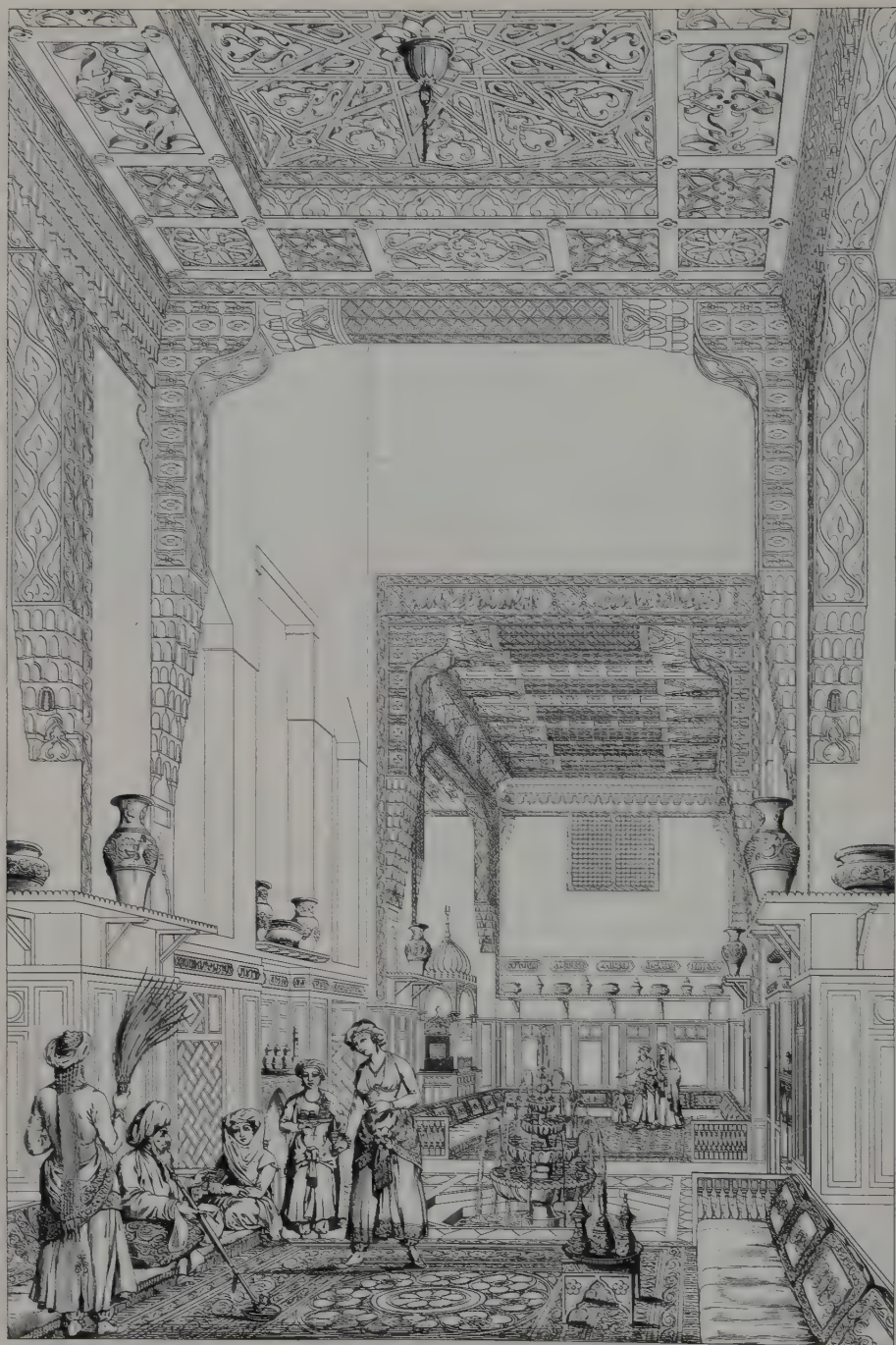
sprangen und von Nomaden und Städtern in ähnlicher Weise befolgt wurden. Auch hier gilt das Wort von P. Bourdieu, daß die Formen des Wohnens die symbolische Projektion der grundlegenden inneren Gesetze einer Kultur sind.

Die Funktionen des Hauses – gleich welcher Größenordnung – waren im allgemeinen dreifacher Art: Schutz für die darin wohnende Familiengemeinschaft, Empfang von Gästen des Hausherrn ohne Beeinträchtigung der privaten Sphäre der Familie, und Speicherung und Verarbeitung landwirtschaftlicher Güter für den Lebensunterhalt des Haushalts. Je nach Größe und Reichtum des Hauses waren die räumlichen Bereiche für diese Funktionen mehr oder weniger voneinander abgetrennt, oft überschritten sie sich auch, aber eine mindestens zeitweilige Trennung zwischen diesen verschiedenen Nutzungen mußte herstellbar sein. In der vorindustriellen Welt des Islam war jeder Haushalt auch ein in sich geschlossenes, oft ganz auf Selbstversorgung beruhendes Wirtschaftssystem, und sogar die städtischen Häuser verfügten über Nutzgärten innerhalb oder außerhalb der Mauern und hielten sich meist eine gewisse Anzahl eigener Tiere. Die Beduinen spannen die Wolle ihrer Schafe und Kamele im Zelt und woben Decken, Taschen und Teppiche für die Einrichtung des «Hauses». Auch die Stadtbewohner verarbeiteten ihre Wolle und trockneten Felle, Fleisch und Gemüse auf ihren Dachterrassen, wie das zum Beispiel heute noch in Fes oder Aleppo üblich ist. In manchen maghrebinischen Landstrichen kannte man Speicherburgen (Kasbas), in denen die unteren Stockwerke für die Tierhaltung und als Lagerräume dienten. Ähnliches gilt für die südarabischen Turmhäuser, die auch in städtischen Lagen gebaut wurden.

Grundlegend für die Idee des Hauses war der Akt des Einfriedens eines personifizierten Raumes, dem wir schon bei der Betrachtung der ländlichen Urformen begegnet sind. Diese weisen bereits ein wesentliches Merkmal auf, das auch die meisten städtischen Wohnformen kennzeichnet: daß nämlich das Haus als Aggregat einzelner, relativ unabhängiger (das heißt individuell erschließbarer) und vielfältige Nutzungen gestattender Räume verstanden wird. Durch Ansetzen oder Unterteilen kann dieses zusammengesetzte Gebilde verschiedene Zustände annehmen, die wechselnden Bedürfnissen im Leben der Familie entsprechen. Die Zellenstrukturen anstoßender Häuser können ihrerseits neue Verbindungen miteinander eingehen, wodurch das bienenwabenartige Gefüge vieler islamischer Städte entsteht.

Die Grundlage des Hauses, die einzelne Kammer oder Wohnzelle, heißt im Maghreb «Bait» und ist die eigentliche Wohnstätte – der Ort, wo man das Nachtlager aufschlägt. Sie kann aus Stoffbahnen bestehen wie das Zelt oder aus einem gemauerten Raum, der meist länglich und nur durch einen einzigen Eingang, von einem Vorraum oder vom Hof aus, betretbar ist. Jedes Bait ist flexibel in der Möblierung und kann im Prinzip verschiedene Funktionen (wie Essen, Wohnen, Schlafen) erfüllen, ohne auf eine allein festgelegt zu werden. Während das «Dâr» ein Ganzes, das heißt einen autonom funktionierenden Raum oder eine entsprechende biologische Gruppe darstellt, ist das Bait nur ein Teil dieses Ganzen, eine Untereinheit einer komplexeren und stärker differenzierten Totalität. Im Rahmen der patriarchalisch geführten (agnatischen) arabischen Großfamilie ist aber jedes Bait ein potentiell Dâr: Wenn sich etwa die Söhne des Hausherrn verheiraten und weiterhin im Elternhaus leben, kann ein früheres Bait zum «Haus im Haus» werden, oder interne Hausteilungen werden vorgenommen, die dem neuen Ast der Familie größeren und intimeren Lebensraum verschaffen.<sup>13</sup>





142. Empfangssaal eines alten Hauses in Kairo im 19. Jh. (nach P. Coste). Vorn und hinten die leicht erhöhten Sitz-İwâne, in der Mitte der höhere Zentralraum mit Springbrunnen und Lichtkuppel, von wo aus die İwâne betreten werden



Die Gliederung und die Nutzung der Innenräume ist stark geprägt durch die Unterscheidung zwischen «männlichen» und «weiblichen» Bereichen, die sich als solche polarisieren, sobald die Familie mit Außenstehenden in Kontakt tritt. Wenn auch das Haus als Ganzes im Vergleich zu den öffentlichen Zonen der Stadt als «weiblich» galt, so gab es doch wiederum eine innere Einteilung, die dem männlichen Bereich spezifische «Inseln» zuwies, vor allem die Empfangsräume (Selâmlık oder Dîwân), in denen der Hausherr männlichen Besuch empfangen konnte. Diese innere Einteilung in «häusliche» und «öffentliche» Räume war nicht ein für allemal architektonisch fixiert, sondern mehr eine Frage der Nutzung und der sozialen Konventionen. Sie schwankte auch je nach Reichtum der Familie, Größe des Hauses und Repräsentationspflichten, die der Hausherr zu erfüllen hatte, sowie nach regionalen Gepflogenheiten. Im Zelt genügte noch ein einfacher Vorhang oder eine «Mauer» aufgestapelter Decken und Teppiche, um, wenn immer nötig, die Unterteilung zwischen privatem Wohnraum und männlichem Empfangsteil herzustellen. Im städtischen Haus war es meist ein direkt zugänglicher Wohnraum im Erdgeschoß, nahe dem Eingang, der für den Empfang männlicher Besucher genutzt wurde. Zuweilen waren dem Eingang auch gesonderte kleine Zimmer zugeordnet, die es erlaubten, fernstehende Besucher zu empfangen, ohne sie ins eigentliche Haus führen zu müssen. Oft wurden auch die Obergeschosse dem privaten Haushalt und das Untergeschoß den Besuchern vorbehalten.

Bei reicheren, palastartigen Häusern war der Empfangsraum allerdings eine feste Einrichtung und gelegentlich so monumental ausgebildet, daß er ein «Haus im Haus» bildete und zwei- oder dreistöckig durch den ihn umfassenden Körper der umliegenden Räume empordrang. Aus dem Ring der höhergelegenen privaten Räume (Harâmlık) hatten die Frauen einen geschützten Ausblick in diesen «öffentlichen» Bereich, in dem sich die Empfänge und Zeremonien der männlichen Gesellschaft abspielten. Die optischen Schutzvorrichtungen entsprachen durchaus jenen, die man auf der Straßenseite anbrachte. Mancherorts trifft man auch eine horizontale Teilung an, mit zwei aneinandergebauten (oder später verbundenen) Hofhäusern, von denen eines dem privaten Haushalt und das andere dem Empfang von männlichen Besuchern diente, während jedes über eigene Zugänge verfügte. In dörflichen Gegenden, wo sich nicht jeder einen eigenen Empfangsraum zu leisten vermochte, wurde oft ein besonderer Gemeinschaftsraum der Männer eingerichtet, der bei Gelegenheit von einzelnen Familien beansprucht wurde oder auch zur Beherbergung durchreisender Gäste dienen konnte.

Bei den großen Festen und familiären Ereignissen war es erforderlich, daß sich weibliche und männliche Gesellschaften gleichzeitig versammeln konnten, wobei die Frauen zusammen mit den Kindern die privaten Wohnräume des Harems benutzten, die dann ebenfalls Empfangsfunktionen zu erfüllen hatten. Dies erforderte ein doppeltes Zirkulationssystem, damit sich beide Teile ungestört bewegen konnten. Für die familiären Räume nahm man daher längere Wege und Treppen in Kauf, während die männlichen Empfangsräume im allgemeinen nahe dem Hauseingang lagen oder unmittelbar an den Innenhof angrenzten (eine Ausnahme bildeten die Turmhäuser des Jemens). Überhaupt hatten die Wohnhäuser, vor allem die reicheren Bauten, ein hochdifferenziertes inneres Erschließungssystem: Durch Zwischenschaltung von Höfen, Gängen, Galerien oder separaten Treppen mußten die Räume so in Beziehung gebracht werden, daß sie nötigenfalls voneinander getrennt, andererseits aber auch wieder verbunden werden



143. Fensterfront der oberen Harems-  
Räume in einem alten Wohnhaus von  
Kairo von «außen», d.h. vom Luftraum des  
männlichen Empfangsraums aus gesehen  
144. Die Muschrabiya-Fensterchen des  
oberen Haremsraums von innen gesehen

konnten. Vielfältig ausgebildete innere Tore, Türen und Schwellen markierten die Gelenke zwischen den Räumen, wo je nach Bedarf deutliche «Sperren» errichtet werden konnten, die zur internen Benutzung aufgehoben waren.

Besonders kritisch war die Verbindung des Hausinneren mit der Außenwelt: Das Haustor führte den Eintretenden nie direkt ins Zentrum des Hauses, sondern zuerst in eine Zwischenzone, von wo aus das Innere des Hauses nicht eingesehen werden konnte. Dies konnte ein dunkler, abgeschlossener Vorraum sein, oft mit langen Bänken zum Abladen von Gütern oder als Wartehalle für Fremde, oder es war eine Serie von gewundenen Innengängen, die um mehrere Ecken herum in den Lichthof des Hauses führten. Viele Tore hatten eingebaute kleinere Türblätter, mit denen die Größe der Öffnung nach Bedarf zu regulieren und immer so klein wie möglich zu halten war. Für Personen genügte ein kleiner Durchschlupf, für sperrige Waren und Lasttiere mußte das ganze Tor geöffnet werden. Größere Häuser hatten mit Vorliebe mehrere Eingänge, oft von verschiedenen Gassen aus, und verfügten auch über mehrere Treppenanlagen, um verschiedene Teile des Hauses unabhängig voneinander erschließen zu können.

Die Wohnräume im traditionellen muslimischen Haus wurden auf sehr viel flexiblere und vielfältigere Art genutzt als dies in der bürgerlichen europäischen Wohnkultur der Neuzeit der Fall war. In Europa hat sich seit dem 17./18. Jahrhundert eine Trennung der einzelnen Funktionen des Essens, Schlafens, Haushaltens und Empfangens vollzogen, und dazu legte ein schweres, auf bestimmte Zwecke zugeschnittenes Mobiliar die spezifische Funktion einzelner Räume eindeutig und unveränderbar fest. Das muslimische Haus kennt im allgemeinen nur eine leichte und mobile Inneneinrichtung und ist darin durchaus dem Charakter des Zeltes treu geblieben: Das gewohnte Lagern auf dem Fußboden erfordert Teppiche und Kissen statt Stühle; Tische bestehen aus niedrigen, zusammenklappbaren Fußgestellen und verschiebbaren Kupferplatten, oft genügt aber auch ein auf dem Teppich ausgebreitetes Tuch; Schränke sind durch eingebaute Wandnischen ersetzt, Matratzen können zusammengerollt, aufgeschichtet oder in Nebenräumen abgestellt werden. Lange flache Polsterbänke verlaufen an den Wänden oder den Fensterseiten entlang und dienen zum Schlafen, Liegen, Sitzen oder bieten dem am Boden Sitzenden eine Rückenlehne.

Damit entfielen die üblichen Differenzierungen in Schlaf-, Wohn- und Arbeitszimmer, denn derselbe Raum konnte zu verschiedenen Zeiten diese Funktionen nacheinander erfüllen und brauchte nur mit wenigen Handgriffen umgestellt zu werden. Die Nutzung ergab sich aus den jeweiligen Umständen und Bedürfnissen, und der Raum vereinte durchaus nicht immer die ganze Familie bei derselben Tätigkeit. Die Mahlzeiten wurden vom Hausherrn oft getrennt vom weiblichen Teil der Familie eingenommen. Häufig fanden auch saisonale «Wanderungen» innerhalb des Hauses statt, besonders aus klimatischen Gründen, und für einzelne Räume im Obergeschoß und im Untergeschoß vertauschte man die Funktionen. Im Sommer diente die Dachterrasse oft als Schlafraum unter freiem Himmel, mußte dann aber gegen seitlichen Einblick geschützt sein. Auch die Wirtschaftstätigkeiten waren nicht ausschließlich auf einen Raum festgelegt. Zwar gab es in größeren Häusern immer eine Küche mit Feuerstelle und Abzug, aber die Vorbereitungen zum Kochen wie auch andere Haushaltsarbeiten konnten im Innenhof oder in den Zimmern stattfinden. Kleinere Häuser verfügten oft nur über einen mobilen Tonherd, der in einer Ecke des Innenhofes angezündet wurde.



Die erforderliche Vielfältigkeit der Raumnutzung führte dazu, daß man die Räume fast leer ließ und folglich die Flächen von Boden, Decke und Wänden bedeutsamer waren als die Möblierung. Symmetrisch geschnittene Fensteröffnungen und Wandnischen, geometrisch unterteilte Wandfriese, Deckenverzierungen, Bodenmosaiken und Teppiche sowie das künstlerisch gestaltete und an ausgesuchten Orten platzierte Gerät verliehen dem eingefäkten Raum eine klare innere Ordnung, die das Zufällige nicht ausschloß, ihm aber einen festen Rahmen gab. In solchen ästhetisch geklärten Räumen traten die menschliche Erscheinung, ihre Gestik und ihre Bewegungen um so bedeutungsvoller hervor. Sie gewannen eine besondere Würde daraus, daß auch die einfachsten Handlungen wie die Art des Sitzens, des gemeinsamen Essens, des Waschens und des Reinigens, durch die Sunna bestimmt waren, was dem Wort und der Gebärde des einzelnen den Charakter des Rituals verlieh. Die Neigung zur unendlichen Wiederholung und Variation solcher feststehenden Modelle mag den modernen Europäer befremden, ist aber jeder traditionellen Kultur eigentümlich. Sie findet eine Parallele in der arabischen Dichtung, die ebenfalls auf allgemein bekannten und mit Wonne wiederholten Themen, Bildern und Formeln aufbaut: Da das «Was» bekannt ist, wird das «Wie» mit um so größerer Spannung erwartet, und der Zuhörer genießt die feinsten Variationen des Rhythmus oder das Aufleuchten von neuen Klang- und Sinnbildern, die aus der unerwarteten Zusammenführung bekannter Elemente entstehen können.

Dank diesem kulturellen Hintergrund konnten sich Gesten und Bewegungen der Menschen zu bildhaften Figuren verdichten, die man als innere Urbilder räumlicher Strukturen, als immateriellen Kern der architektonischen Frucht ansehen könnte. Schon



145. Familiäre Mahlzeit im Hof eines marokkanischen Hauses

146. Typische improvisierte Küche eines kleinen Hauses in Soakin (nach J. P. Greenlaw)



147. Die in sich geschlossene Welt des Innenhofes (Fes)

im Nomadenzelt wird die Benutzung des Raums durch streng eingehaltene soziale Konventionen geregelt: Es gibt festgelegte Orte für bestimmte Tätigkeiten, Einrichtungen und Werkzeuge, und man findet Sitzordnungen und Empfangszeremonien, die die sozialen Beziehungen darstellen und durch Wiederholung bestätigen. So hat zum Beispiel der Gast beim Betreten des Zelttes eine Anzahl sinnbildlicher Handlungen zu absolvieren: Zuerst der Übertritt vom grenzenlosen «Außen» ins geschützte «Innen» durch die niedrige, oft mit Geweben verhängte Öffnung des Zelttes, dann die Begrüßung, der Übergang vom Stehen zum Sitzen, schließlich das Einnehmen des zugewiesenen Platzes und die einweihende Teezeremonie, zu der ein vorbestimmtes Frage- und Antwortspiel gehört. Da das Modell dieser Verhaltensweisen im voraus feststeht, verraten kleinste Nuancen in der Ausführung die individuellen Charakterzüge des einzelnen oder die besondere Bedeutung der Begegnung. Diese Nuancen zu spüren und zu genießen, ist Teil der Lebenskunst, und was uns Europäern als grob schematisiertes Benehmen erscheinen könnte, ist in Wahrheit ein differenziertes Spiel mit festem Kern und variablen Begleitumständen: Das Gesagte ist oft nicht wichtig in sich selbst, sondern nur ein Vorwand, um Ungesagtes einzukreisen und hervortreten zu lassen.

Nicht nur in den Wortspielen, auch im Raum konnte die Leere durch formalisierte Bewegungen, Körperhaltungen und Blickrichtungen so stark hervorgehoben werden, daß sie plötzlich bedeutungsvoll wurde und sozusagen körperliche Gestalt annahm. Ein Beispiel ist die Sitzordnung im Zelt oder im Empfangssaal eines Wohnhauses: Die Sitzenden lagern sich um die Mitte herum, wenden die Blicke dem Zentrum zu und haben Rückendeckung durch die geschlossenen Stoffbahnen oder Wände, die sie umhüllen.



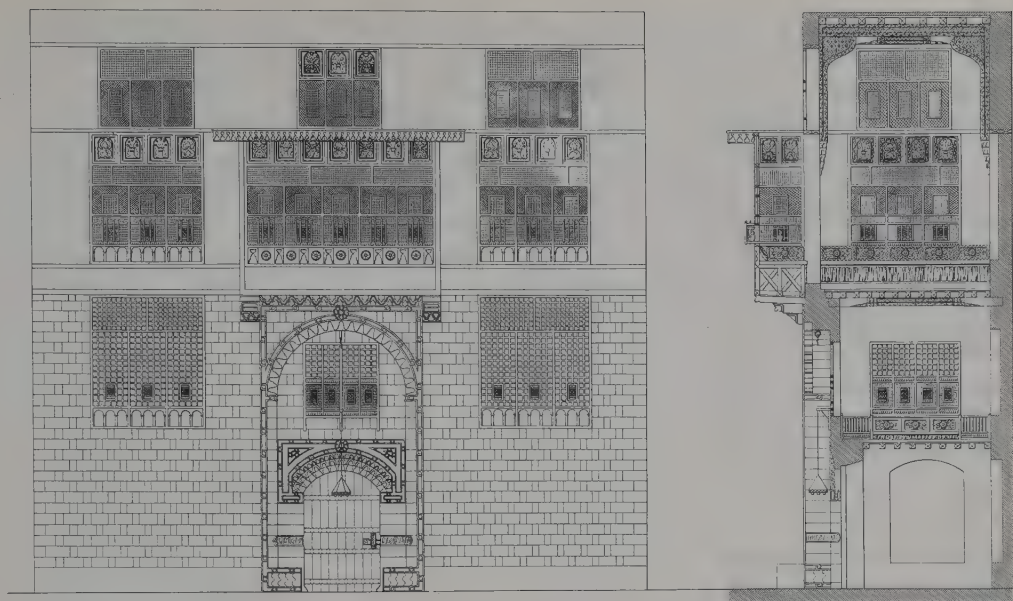
Durch die Ausrichtung der Sitzenden entsteht eine Scheidung zwischen Zentrum und Peripherie, und die Mitte bleibt ausgespart als Hohlraum, die erst das Volumen des Raumgefäßes sinnfällig macht. In reicher ausgebildeten Häusern ist eine solche Zentrierung des Raumes oft noch durch eine Kuppel und einen Brunnen betont, während die Peripherie in nischenartige Sitzgruppen unterteilt wird. Im Ring der Sitzenden wiederum werden gern symmetrische Sitzordnungen hergestellt, wobei dem der Öffnung gegenüberliegenden Platz, der meist vom Hausherrn eingenommen wird, besondere Bedeutung zukommt.

Eine ähnliche Differenzierung des Raumes in größerem Maßstab zeigt das Hofhaus, der meistverbreitete Typ des Wohnhauses in islamischen Ländern. In seiner konsequentesten Form zentriert das Hausgeviert die sakrosankte Innenwelt der Familie und dichtet sie zugleich völlig gegen die Außenwelt ab. Der durch Mauern eingefasste Raum polarisiert sich in zwei Bereiche: in einen zentralen, nach oben ausgerichteten Innenhof und in einen umlaufenden Ring von Räumlichkeiten, die der Außenwelt den Rücken zukehren und ganz dem Hof zugewandt sind. Die wichtigsten Wohn- und Empfangsräume werden vom Hof aus betreten und sind oft symmetrisch auf dessen vertikale Mittelachse bezogen – eine Raumordnung, die durch die Lage von Türen und Fenstern sowie durch die ornamentalen Felder der inneren Fassaden unterstrichen wird. Die vertikale Achse wird durch das Himmelsauge des Dachausschnitts betont, die einzige große Öffnung, durch welche Licht und Luft ins Raumgefäß des Hauses einströmen, und ebenso durch einen Brunnen, der gern in der Mitte des Hofes angelegt wird, wo er einem



148. Außenseite eines Hauses in Dschidda mit auskragenden, gegen Einblick geschützten Erkern





149. Ansicht und Schnitt eines Hauseingangs in Kairo: Über Tor und doppelstöckigem Eingangsraum (mit Schikane) der vorkragende Erker eines Wohnraums mit Muschrabiya-Gitterwerk (nach P. Costé)



150. Wohnraum aus einem Haus in Kairo mit erhöhten Sitznischen in den auskragenden Erkern der «Muschrabiya» (nach G. Ebers)

paradiesischen Urquell gleicht. Oft tragen auch einige Fruchtbäume, eine Jasminlaube oder ein kleiner Garten dazu bei, daß der Innenhof zu einem häuslichen Mikrokosmos wird, der sich um die eigene Mittelachse dreht und alle Ingredienzen der Schöpfung in sich trägt.

Angesichts der dem Haus innewohnenden Bedeutungsgehalte versteht man, welche Sorge dafür getragen wird, daß die schützende Wand des Raumgefäßes nicht verletzt wird. Unnötige Fensteröffnungen zur Straße hin werden vermieden oder, wenn sie aus klimatischen Gründen notwendig sind, durch engmaschiges Gitterwerk verhüllt, so daß das Innere vor Einblick geschützt ist. Die Fensterzonen sind nicht bloß Öffnungen in der Wand, sondern stellen eine besondere, in die Mauer eingeschnittene vertikale Raumschicht dar, die zwischen Innen und Außen vermittelt. Blicken die Fenster auf den eigenen Innenhof, so sind die Laibungen oft mit niedrigen Brüstungen versehen, die als Ablage oder als niedrige Sitzbank dienen können. Ein «Vorhang» aus Holzgitterwerk oder ornamentalem Schmiedeeisen erweckt die Illusion einer durchgehenden Außenhaut, die aber dennoch angemessenen Lichteinfall und Ausblick erlaubt. Gehen die Fenster auf die Gasse, müssen die Schutzmaßnahmen gegen Einblick verstärkt werden. Oft entstehen erkerartige «Auswüchse» des Innenraums, die das Fenster zu einer besonderen, auskragenden Raumnische machen, in der man sitzen oder liegen und geschützt nach außen blicken kann.

Besondere Bedeutung nehmen die Tore und die äußeren und inneren Zugangswege an: Hier werden ausgeklügelte Vorkehrungen getroffen, um Innen und Außen, die häusliche Welt und die Öffentlichkeit, nie unvermittelt aufeinanderprallen zu lassen. Einerseits müssen die im Innenraum gesammelten Raumenergien gehütet und vor dem Entweichen bewahrt, andererseits muß der öffentliche Charakter des Gassennetzes in



151. Abgewinkelter, schleusenartiger Hauseingang zwischen Gasse und Innenhof mit mehreren Toren und einer Bank zum Sitzen oder Abladen von Waren (Fes)



mehreren Stufen abgebaut und allmählich privatisiert werden, bis der Verkehrsfluß schadlos vom Häusergefüge aufgenommen und «verdaut» werden kann. Dies ist der Sinn der oft über Umwege geführten Zugänge und Sackgassen, die dem Unkundigen labyrinthisch erscheinen müssen. An der Schwelle des Haustors geht dann das Gassennetz des Quartiers in das innere Gangsystem des Hauses über, ein System, das zusätzliche Vorräume oder Korridore («Sqîfa») durchläuft, bis man den Innenhof betritt. Tore und Schwellen machen auf die Übergänge aufmerksam, die vom Eintretenden entsprechende Verhaltensänderungen fordern. Die Innengänge sind abgewinkelt, damit jede Einsicht von der Gasse in den Hof verwehrt ist, und die Hauseingänge werden nach Möglichkeit so versetzt, daß sie sich nicht gegenüberliegen. Nicht selten sind die Haustore mit Koranzitaten oder mit magischen Zeichen zur Abwehr des Bösen versehen, ist doch ihre Schwelle der Punkt, an dem das geborgene Innere den unberechenbaren äußeren Einflüssen ausgesetzt ist.

Dieser Unterteilung des Zugangs in einzelne Abschnitte entsprechen bestimmte Zeremonien des Klopfens, des Sichankündigens, des Wartens und des Begleitens ins Innere. Sie beruhen auf einer Korananweisung: «Betretet nicht andere Häuser außer Euren, ohne ihre Bewohner vorher um Erlaubnis zu bitten und sie zu grüßen. Das ist besser für Euch, auf daß Ihr achtsam seiet, und wenn Ihr niemand darin findet, so tretet nicht eher ein, als bis Euch Erlaubnis gegeben wird. Und wenn zu Euch gesprochen wird: Kehrtet um! dann kehret um, denn es ist reiner für Euch» (Koran 24/27–28). Hieraus erklärt sich die Sitte, daß der männliche Besucher nach seiner Begrüßung und Ankündigung vor dem Tor warten muß, bis ihn ein männlicher Familienangehöriger ins Haus führt. Dies wird erst geschehen, nachdem die anwesenden Frauen den Hof freigemacht und sich in ihre inneren Gemächer zurückgezogen haben. Weibliche Hausbewohner werden in der Regel nur unsichtbar, hinter dem Tor versteckt, mit ihm sprechen, und wenn er eingelassen wird, ist er gehalten, neugierige Blicke zu unterlassen, um die private Sphäre des Hauses nicht zu verletzen.

### *Regionale Ausbildungen des städtischen Wohnhauses*

Die historische Entwicklung des Wohnhauses und seiner Bauformen ist weniger leicht zu erfassen als jene der Moschee und anderer Monumentalbauten, denn es fehlen vollständig erhaltene Zeugnisse aus den frühen Jahrhunderten des Islam. Das Material, das dem Bauhistoriker zur Beurteilung des traditionellen Wohnhauses zur Verfügung steht, stammt größtenteils aus den letzten zwei Jahrhunderten und war naturgemäß manchen Nutzungsänderungen und baulichen Eingriffen unterworfen. Bedeutende Städte der islamischen Welt wie Damaskus, Aleppo, Fes, Tunis, Baghdad, Dschidda weisen heute noch historische Quartiere auf, wo sich traditionelle Wohnhäuser in einem lebendigen Zusammenhang erhalten haben, der auch Rückschlüsse auf die alten Lebensformen gestattet. Allerdings sind nur wenige dieser Bauten älter als hundert bis hundertfünfzig Jahre, wenn auch Grundmauern und einzelne Bauteile zuweilen sehr viel früher entstanden sein mögen. Erweiterung, Teilung und Umbau waren Prozesse, die zur lebendigen Entwicklung des Quartiers und der Stadt gehörten und von wechselnden politischen, wirtschaftlichen und demographischen Faktoren abhingen. Überdies fand eine regelmä-



ßige Erneuerung des Baubestandes durch die Hausbesitzer statt, vor allem soweit vergängliche Materialien wie Lehmziegel, Holz und Stuck verwendet wurden. Solange noch eine echte handwerkliche Tradition im Baugewerbe bestand (was an einigen Orten bis in die Mitte dieses Jahrhunderts hinein der Fall war), folgte die Erneuerung den jahrhundertlang überlieferten Baumustern. Kairo dagegen, jene islamische Stadt, die heute noch über den reichsten und vielfältigsten Bestand an historischen Monumentalbauten verfügt, hat die alten Wohnquartiere fast gänzlich eingebüßt. Das Stadtbild als Ganzes, die Atmosphäre in den Wohnvierteln und Marktgasen ist jedoch aus dem reich vorhandenen graphischen Material von europäischen Künstlern des 19. Jahrhundert wie P. Coste und H. Roberts erschließbar. Angesichts der damaligen Kontinuität der Tradition darf man durchaus annehmen, daß dieser überlieferte Zustand im großen und ganzen für mehrere vorangegangene Jahrhunderte gültig war.

Die Geschichte des Hauses im Sinne des Einzelbaus läßt sich weiter zurückverfolgen, vor allem, wenn man auch archäologische Funde und restaurierte Bauten berücksichtigt. So haben sich in Kairo einzelne teils verfallene, teils restaurierte Beispiele von reichen Wohnhäusern und Privatpalästen von Würdenträgern aus der mamlukischen und frühen ottomanischen Periode erhalten, die bis ins 14./15. beziehungsweise 16./17. Jahrhundert n. Chr. zurückreichen. Ebenso haben sich in Aleppo, begünstigt durch die solide Steinbauweise, einige ältere, bis ins 16./17. Jahrhundert zurückgehende Zeugnisse reicher Bürgerhäuser gefunden. Weitere historische Aufschlüsse können die erhaltenen Palastbauten der Alhambra in Granada aus dem 14. Jahrhundert vermitteln wie auch die Ausgrabungen von Fustât bei Kairo, bei denen Grundmauern von Wohnhäusern aus dem 11. Jahrhundert zutage kamen. Diese historischen Zeugnisse erlauben es, den Wohnbau in Beziehung zu anderen Bauformen der islamischen Architektur zu setzen und gemeinsame Bauelemente und bauliche Entwicklungen während der letzten sechs bis sieben Jahrhunderte festzustellen.

Ähnlich wie im Moscheebau ist auch in der Architektur des städtischen Wohnhauses keine eindeutige Entwicklung in der Art europäischer Baukunst festzustellen; eine solche hätte kaum dem islamischen Kulturverlauf entsprochen, der von einer gewissen Schwelle an eher zyklisch als linear verlief. Manche Grundformen wurden, einmal entwickelt, beibehalten und kehrten in vielfachen Ausgestaltungen wieder, wobei die Entwicklungsstufe oft mehr vom jeweiligen Kulturgefälle zwischen städtischen und ländlichen Bauformen als von einem zeitlichen «Fortschritt» abhängig war. Die Modelle entstammten grundsätzlich zwei verschiedenen Quellen: Einerseits den archaischen Urformen des Hauses, die in der Region heimisch waren, andererseits den von einzelnen Dynastien geförderten Typen des Palastbaus, die als Vorbilder auch in den bürgerlichen Wohnbau eingingen. Lokale, zum Teil vorislamische Bautraditionen und Überlieferungen spielten eine große Rolle und wurden über Jahrhunderte mit gewissen Variationen fortgesetzt, wie es dem Charakter einer auf einfache handwerkliche Methoden, auf lokale Baumaterialien und auf regionale Klimaverhältnisse zugeschnittenen Architektur entsprach.

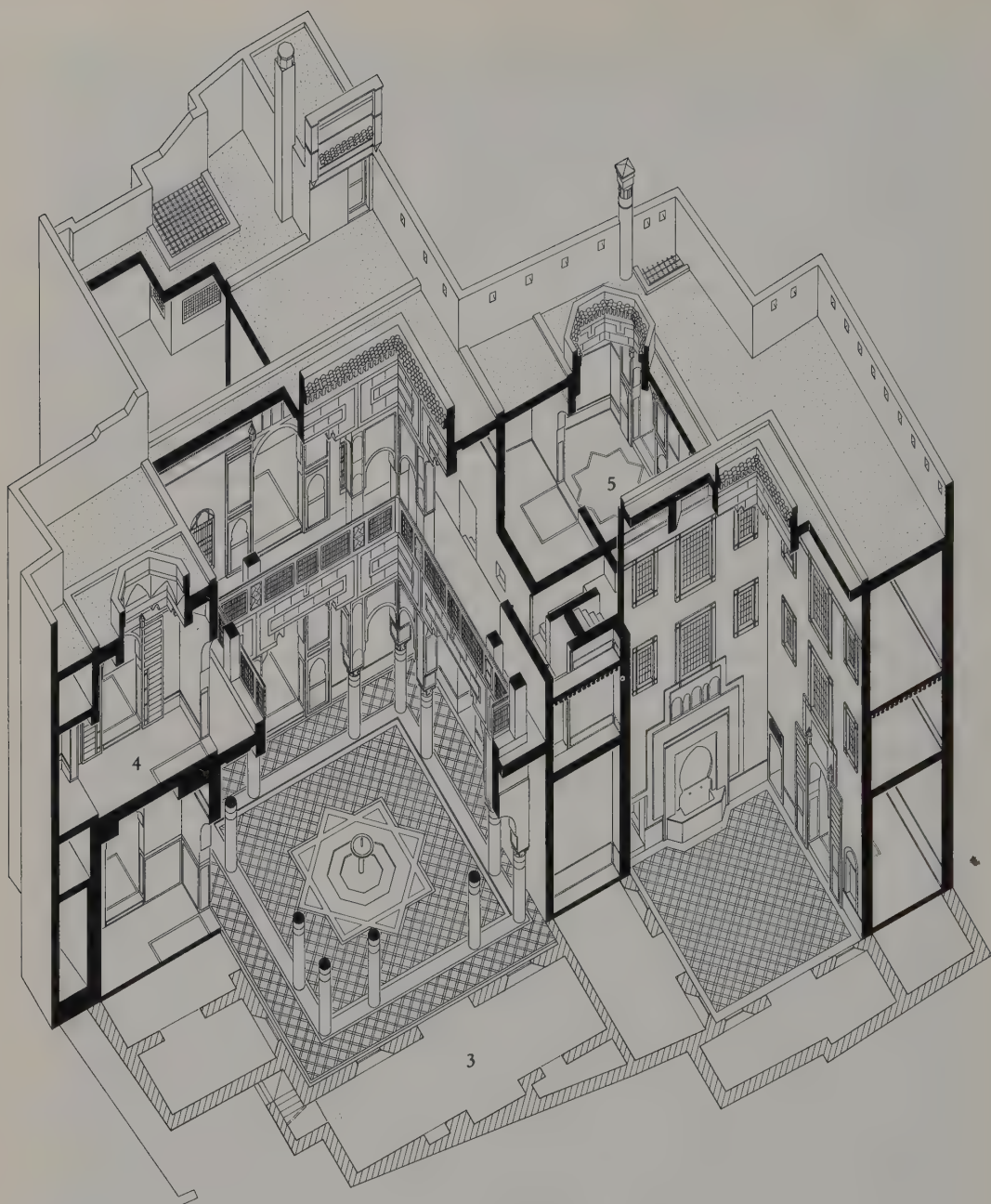
Im Gesamtbild der verschiedenen Wohnhausformen zeichnet sich ein klares Spiel zwischen Konstanten und Variablen ab: Die Konstanten bestehen in der archetypischen muslimischen Lebenskultur – jenen eingespielten sozialen Verhaltensweisen, Kommunikationsformen, räumlichen Gebärdensprachen und Nutzungsarten, die in der ganzen islamischen Welt vom einzelnen wie von der Gesellschaft tagtäglich wiederholt wurden.<sup>14</sup>

Die Variablen betreffen die Bauweisen und Materialien, die in den einzelnen Regionen heimisch waren oder sich dort von Fall zu Fall neu entwickelten, um den Bedürfnissen der muslimischen Bewohner zu entsprechen. Aus dem Zusammenspiel beider Faktoren erwuchs eine reiche Vielfalt von regionalen Sonderformen des Wohnhauses, die sich äußerlich oft stark voneinander unterscheiden, aber dennoch starke innere Affinitäten aufweisen; denn dieselbe Geisteshaltung hat je nach den gegebenen Umständen verschiedene Verkörperungen hervorgebracht. Im folgenden soll eine Übersicht über die wichtigsten regionalen Wohnbautraditionen und ihre typologischen Merkmale gegeben werden, die freilich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

Die dominierende Bauform ist das orientalisches-mediterrane Hofhaus, das im Maghreb, in Ägypten, in Syrien, in Iran, im Irak und in der zentralen Zone der arabischen Halbinsel in vielerlei Spielarten vorkommt. Als Merkmal gilt, daß die äußere Einfassung des Hauses identisch mit der Grenze des Baugrundstücks ist und daß der private Außenraum, nach innen genommen, zum Kern des Hauses gemacht wird. Diese Struktur verkörpert eine Art Archetypus, der von jeher den Wüstenrandbewohnern des mittleren Ostens eigen war und immer wieder aufgegriffen und verfeinert worden ist, ohne daß man nach stilgeschichtlichen «Einflüssen» zu suchen brauchte. Archäologisch ist sie bereits in sumerischer Zeit faßbar, wie der Plan der von L. Wooley ausgegrabenen Stadt Ur erkennen läßt. Nach den vorangegangenen Erörterungen über die Sozialstruktur und das Familienleben überrascht es nicht, daß das islamische Hofhaus dieses alte orientalische Baumuster aufgenommen und weitergesponnen hat, wobei es sich deutlich von der römisch-hellenistischen Tradition absetzte, die das Hofhaus nicht so stark zum prägenden Bestandteil des Stadtgefüges werden ließ.

Neben sozialen Gegebenheiten und dem Bedürfnis nach wehrhaftem Schutz der Privatsphäre waren aber auch klimatische Faktoren bei der Bevorzugung des Hofhauses beteiligt: In den Wüstenrandgebieten mit ihren hohen Tagestemperaturen war es notwendig, sich gegen heiße Winde und Sandstürme zu schützen und zugleich die kühlere Nachtluft im Haus zu speichern. Das eingesenkte Becken des Hofhauses diente der Erhaltung kühler Luftschichten und bot daneben auch einen geschützten Zugang zu den umliegenden Räumen. Eine weitere Steigerung der Schutzwirkung war durch Bepflanzung und Bewässerung des Hofes zu erreichen, wodurch sich ein eigenes Mikroklima in der Hohlform des Hauses bilden konnte. In manchen Regionen wurden zusätzlich Windfänger gebaut, die oberhalb des Daches die kühle Brise einholten und sie ins Innere des Hauses fließen ließen, oft unterstützt durch Schächte und Rohre, die bis ins Erdgeschoß hinabführten. Mit Hilfe des engen Gassenquerschnitts erzielte man auch außerhalb des Hauses natürliche Kühleffekte, und die Sonneneinstrahlung auf die Außenwände, die zum Teil ohnehin im Stadtgefüge verschwanden, wurde damit noch verringert.

Die konsequenteste Form der Introversion zeigt der *maghrebinisch-andalusische Typ des Hofhauses*, der ein kompaktes, von dichten Mauern umgebenes Raumgefäß bildet. Seine Hauptwohnräume werden in der Regel ausschließlich über den Innenhof belichtet und belüftet, während dahinterliegende Nebenräume meist durch zusätzliche Lichtschächte beatmet werden. Die vollkommen undurchbrochenen Außenwände erleichtern den Zusammenschluß von mehreren Einzelhäusern zu ganzen Häusertrauben und größeren städtebaulichen Einheiten. Die ältesten Vorläufer dieser Typologie haben sich im Palast der Alhambra erhalten – in den privaten Wohnquartieren rund um den



152. Axonometrischer Schnitt des Hauses Lahlou in Fes (vgl. auch Farbtafel X) mit Haupthof (links) und Nebenhof (rechts) – 3 Bait, 4 Haus im Haus, 5 Masriya





153. Grundriß des Erdgeschosses (links) und Obergeschosses im Haus Lahlou – 1 Haupteingang, 2 Nebeneingänge von anderen Sackgassen, 3 Bait, 4 Haus im Haus, 5 Masrîya

«Löwenhof» (dessen Anlage auf das 14. Jahrhundert zurückgeht) und in den festungsartigen Wohntürmchen, die die Umfassungsmauer zum Generalife hin säumen. In ihnen sind bereits typische Merkmale vorgezeichnet, denen wir später auch in der maghrebinischen Wohnarchitektur des 17. bis 19. Jahrhunderts begegnen: absolute Zentralität des Hofes, Symmetrien zwischen gegenüberliegenden Bauteilen, längliche Proportion der zellenartig aufgebauten Räume, flächenhafte, in regelmäßige Felder aufgeteilte Wanddekorationen. Auch die verwendeten Materialien sind sich gleichgeblieben: Backsteine oder Lehmziegel für das Mauerwerk, Zedernholz für Dachbalken und Deckendekoration, Stuck für ornamentalen Wandschmuck und ein Mosaik aus farbigen Keramikschalen («Zelîsch») für Böden, Schwellen und untere Wandverkleidungen.

Entsprechenden Beispielen begegnet man heute noch in den Altstädten von Marrakesch, Rabat, Tunis und vielen anderen nordafrikanischen Orten. In veränderter Form, mit charakteristischen Einblicken von der Gasse in die blumengeschmückten Patios – eine Öffnung, die im islamischen Kontext undenkbar wäre –, hat sich die bauliche Grundform auch in den alten, von den Christen wiedereroberten Städten Andalusiens erhalten. Doch die eigentlichen Erben der Bautradition der Alhambra waren die bürgerlichen Wohnhäuser von Fes. Der Rückfluß andalusischer Bauleute und Kunsthandwerker in den Maghreb im 15./16. Jahrhundert ließ dort die Architektur und alle mit ihr verbundenen Künste erneut aufblühen, und die alten Modelle wurden durch viele neue Varianten bereichert.

Gemeinsam ist diesen städtischen Wohnhäusern, daß eine meist unregelmäßige Parzelle durch das Einsetzen des geometrischen Hofes zentriert und gegliedert wird. Nicht umsonst heißt der Hof «Mitte des Hauses» (Wust al-Dâr): Er legt den Grund für die innere Ordnung des Gebäudes und stellt das Achsenkreuz her, das durch die symmetrisch angeordneten Hauptwohnräume sowie die vier entsprechenden in der Mitte jeder

Innenfront stehenden Eingangstore zum Ausdruck kommt. Der Kranz von sich gegenüberliegenden rechteckigen Raumeinheiten ergibt mit dem eingerahmten Mittelhof den geometrisierten «harten» Kern des Hauses, der von einer «weichen» Pufferzone umfassen ist. Diese stellt den Ausgleich zum unregelmäßigen Umriss her und nimmt alle Nebenräume auf, wie Küchen, Waschräume, Lagerräume, Stallungen, die gleichsam als «Füllmaterial» an die Peripherie verlegt werden, um verbleibende Restflächen möglichst gut nutzen zu können. Der gewundene Zugangsweg von der Gasse in den Hof («Sqîfa») durchläuft die Pufferzone und macht die Nebenräume zugänglich. Bei komplexen Gebäuden können die Randflächen auch durch Einfügung kleinerer Nebenhöfe zu selbständigen Untereinheiten des Hauses gegliedert werden. Oft werden solche kleinen Nebenhäuser auf einen unbelichteten Erdgeschoßraum (wie Stallungen oder Gewerbebauten) aufgesetzt und dienen dann als unabhängige Gastquartiere («Masriya») mit eigenem Zugang von der Gasse her.

Größe und Ausbildung des zentralen Innenhofes bestimmen das Gesicht des Hauses: Man findet kleinere Häuser mit Innenhöfen von wenigen Metern Durchmesser, die eher Lichtschächten gleichen, und man findet Residenzen, bei denen der Innenhof zu einer großen eingeschlossenen Gartenanlage («Riyâd») erweitert ist, die dann von weit auseinanderliegenden Wohneinheiten gesäumt wird. Die große Mehrheit der Höfe hat ein durchschnittliches Öffnungsmaß von etwa 6 bis 10 Metern Seitenlänge, was den Einbau eines Brunnens oder eines kleinen Hausgartens ermöglicht. Auch die Höhe der Innenhöfe wechselt: Sie kann nur ein einziges Geschöß mit einer Raumhöhe von 4 bis 5 Metern umfassen oder aber ein bis zwei zusätzliche Obergeschosse mit weiteren Wohnräumen. Zwischen die hohen Wohngeschosse ist manchmal ein niedriges Zwischengeschöß von kaum 2 Metern Raumhöhe eingeschaltet, das als Lagerraum dient. Gelegentlich sind die obersten Wohnräume auch mit der Dachterrasse verbunden und gestatten geschützte Ausblicke über die Stadtlandschaft und die Umgebung, ähnlich den maurischen «Miradores».

Die Gestaltung der Hoffassaden folgt meistens dem Modell des antiken Peristyls, mit einem vorkragendem Schutzdach, das von freistehenden Säulen getragen wird. Die marinidische Madrasa des 14. Jahrhunderts zeigt bereits Wohnhöfe mit vier Ecksäulen und in den Obergeschossen umlaufenden Galerien, die vom gleichzeitigen Wohnbau inspiriert gewesen sein müssen. Dieses klassische Muster ist bis ins späte 19. Jahrhundert hinein oft wiederholt worden. Daneben zeigen manche Häuser des 18./19. Jahrhunderts eine besondere Säulenordnung mit isolierten Säulenschäften, die ohne Zwischenboden über 2 bis 3 Geschosse reichen. Die Zugänge zu den oberen Räumen sind in diesem Fall nur über Treppenhäuser an den Ecken des Hofes möglich, aus denen gelegentlich kleine Balkone von einem Podest aus ins Peristyl hinausragen. Bei den meisten Bauten des 19. Jahrhunderts wird aber das Peristyl durch umlaufende Laubengänge in den höheren Geschossen ergänzt, damit sich die oberen Wohnräume analog zu jenen des Erdgeschosses vom Hof aus erschließen lassen. Bei späteren Beispielen wurde gelegentlich auf die Säulenstellung verzichtet; sie weisen nur noch ein vorkragendes Dach und entlang den Schmalseiten des Hofes durchlaufende Balkone auf, die die oberen Räume miteinander verbinden sollen. Je nach Form und Maß des verfügbaren Grundstückes sind manchmal nur zwei Seiten des Hofes mit Wohnräumen bebaut, während die anderen Seiten durch hohe Trennmauern zum Nachbarhaus abgeschlossen werden. Immer ist aber der Innen-



154. Hofhaus mit vorkragendem Dachausschnitt und Verbindungsgalerien im Obergeschoß  
 155. Typisches «marinidisches» Hofhaus mit umlaufendem Portico auf allen Seiten

hof der zentrale Gemeinschaftsraum des Hauses, wo sich die Wege kreuzen und alle Blickrichtungen zusammentreffen. Im Sommer kann die Öffnung zum Himmel mit Matten oder Segeln überdacht werden, was dem Hof den Charakter eines hohen Innenraumes verleiht.

Die dem Hof zugewandten Wohnräume («Bait») sind wegen der leicht verschiebbaren Möblierung vielfältig nutzbar. Die typischen Proportionen des Raumes liegen bei 6 bis 10 Metern auf 2 bis 3 Meter, wobei die geringe Tiefe auch darauf zurückzuführen ist, daß die Balken durch die engen Gassen transportiert werden mußten und deshalb kaum eine Länge von 3 Metern überschreiten durften. Die Längsseite entsprach meist der Breite des Hofes, und der Eingang war in der Regel genau in der Mitte angelegt. Dadurch ergab sich eine sehr klare Form des Innenraumes, mit einer mittleren Eingangszone, die durch eine Stufe vom Hofraum abgesetzt war, sowie zwei seitlichen Raumbuchten, die nicht vom Hof aus eingesehen werden konnten. Der ganze Innenraum war von einer hohen Mauer eingefast, die rundum sichere Rückendeckung bot und den Blick der Sitzenden durch das zentrale Tor und die daneben angeordneten Fenster auf den Innenhof zurückverwies.

Die traditionelle Möblierung des «Bait» bestand aus einem hufeisenförmigen Kranz von Sitz- und Liegebänken der Mauer entlang, während die eingerahmte Mitte des Raumes mit Teppichen belegt war. An der Schwelle hatte man die Schuhe auszuziehen.





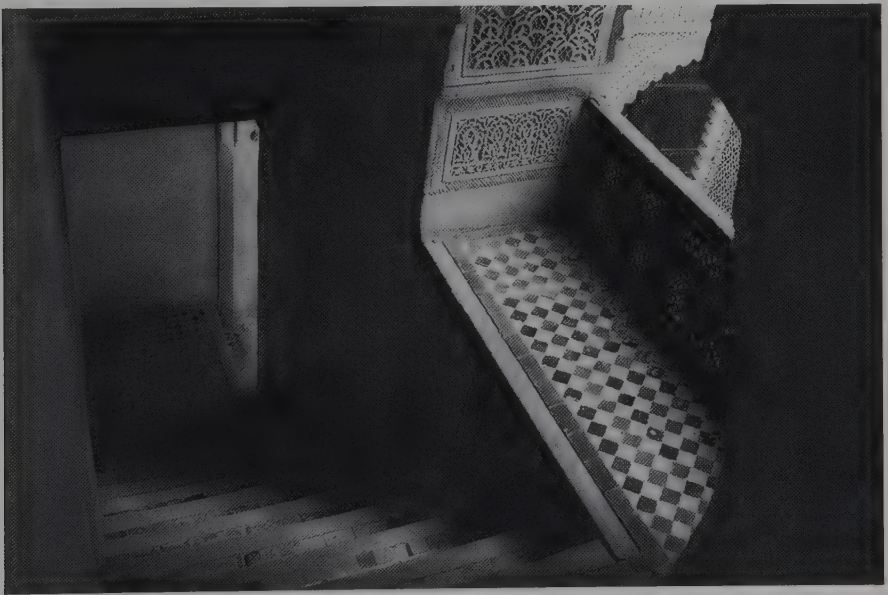
156. Ausblick auf den Innenhof von Haus A (Plan s. Abb. 179), wo sich die Portale mehrerer «Baits» rund um einen zentralen Brunnen gegenüberstehen



157. Innenansicht eines typischen langgestreckten «Bait» mit umlaufenden Sitzbänken (Haus A). Links das doppelte Flügeltor zum Hof, von dem nur die kleinen Türeinsätze geöffnet sind

Der Eingang war durch hohe doppelte Flügeltüren betont, in die, ähnlich wie bei den Haustoren, zwei kleinere Türen eingebaut wurden. Damit waren je nach Klima oder sozialen Funktionen verschiedene Arten des Schließens möglich, und bei offenen Türflügeln boten dekorative Vorhänge ein zusätzliches Mittel zur Abschirmung des Innenraumes. Diese Grundform des Wohn- und Empfangsraums konnte in reicheren Häusern weiter gegliedert werden, oft nur durch Ausbuchtung einer Nische gegenüber dem Eingang, manchmal auch durch ein System, das der organischen Zellteilung vergleichbar ist: Die Mittelzone wurde dann zu einem abgeteilten, durch eine eigene Lichtkuppel erhellten Zentralraum, und die zwei Seitenbuchten wurden zu kleineren geschlossenen Raumzellen, die sich auf dieses sekundäre Innenhöfchen öffneten. Dadurch entstand ein «Haus im Haus», das eine ähnliche Struktur zeigt wie der «Saal der Abenceragen» in der Alhambra von Granada.

*Der syrische Typ des Hofhauses*, wie er vor allem in den Altstädten von Aleppo und Damaskus fortlebt, ist komplexer als der maghrebinische. Er beruht ebenfalls auf einer massiven, undurchbrochenen Umfassungsmauer, die das seitliche Zusammenwachsen der einzelnen Häuser begünstigt. Doch der Innenhof, obwohl auch hier das sammelnde und vermittelnde Element der gesamten Raumkomposition, hat eher den Charakter eines Platzes, der sich zwischen die locker verbundenen Wohneinheiten desselben Hauses legt. Das Volumen des Hauses entsteht als ein Aggregat von selbständigen Einzelkörpern, die selten mehr als zwei Geschosse zählten und um einen gemeinsamen Hofraum angeordnet sind. Da die Form des Hofes nicht so stark geometrisch ist wie bei den maghrebinischen Beispielen, fehlen hier auch das Peristyl und die umlaufenden Laubengänge. Dem entspricht es, daß die Symmetrie mehr im Inneren der einzelnen Teile vorherrscht als in der Gesamtkomposition des Hauskomplexes. Dennoch sind alle Hausteile immer vom



158. Detailansicht eines Treppenaufgangs in einem Haus des 17./18. Jh. in Fes





159. Typische Ansicht eines reichen Bürgerhauses des 17. Jh. in Aleppo mit den kennzeichnenden Elementen – dem offenen İwân (rechts) und der zentralen Kuppel des geschlossenen Empfangsraums (Plan s. Abb. 181, Haus B)



160. Ansicht von Hof und İwân des Hauses C in Aleppo (Plan s. Abb. 181)





161. Axonometrischer Schnitt des Hauses C in Aleppo (unten links die Qâ'a)

zentralen Hof aus zugänglich, die Obergeschosse oft über freiliegende Außentreppen. Als Baumaterialien dienten in Damaskus meistens Backsteine, Lehmziegel und Holz, während in Aleppo die massive armenische Steinbauweise dominierte, die nur sparsam, aber höchst wirkungsvoll durch ornamental ziselierte Steinmetzarbeit aufgelockert wurde.

Der wichtigste Bestandteil des reicheren syrischen Bürgerhauses ist die «Qâ'a», ein repräsentativer Empfangsraum, der ein ausgebildetes «Haus im Haus» darstellt. In ihrer voll ausgebildeten Form zeigt sie einen erhöhten, kuppelgedeckten Mittelteil, der einem überdachten Innenhof entspricht, sowie drei axial darauf ausgerichtete, leicht erhöhte Raumnischen (Îwâne), die als eigentliche Wohnräume und Sitzcken dienen. Auf der vierten Seite des imaginären Achsenkreuzes ist der Îwân durch das dem Hof zugewandte



162. Schnitt durch zwei aneinandergebaute Häuser in Aleppo. Rechts das Haus C. Das linke Haus D zeigt eine erhöhte Qâ'a mit darunterliegender Küche

Eingangstor ersetzt. Der historische Ursprung dieser Konfiguration (die in einem aleppinischen Haus des 17. Jahrhunderts auch noch mit vier Îwânen nachweisbar ist), liegt im sassanidischen Palastbau. Dieser hat das iranische Modell der Moschee sowie die Bauform der Madrasa beeinflusst und ist durch die Seldschuken im 12./13. Jahrhundert auch in Syrien (und besonders in Aleppo) heimisch geworden. Die Qâ'a kann also als verkleinerter Palast-Nukleus betrachtet werden, die in den bürgerlichen Wohnungsbau Eingang gefunden hat. Sie bildete einen zentrierten, ganz in sich selbst ruhenden Teil des Hauses, und ihre vertikale Achse wurde durch die Kuppel des Mittelteils und einen runden oder polygonalen Springbrunnen darunter betont. In einfacheren Häusern wurde der Empfangsraum oft zu einem Vorraum mit einer einzigen erhöhten Sitznische reduziert, wobei sich der Name der Qâ'a als Bezeichnung für einen 'gehobenen' Raum erhalten hat.

Das Element des Îwâns, das typologisch an einen Thronsaal erinnert, war so geschätzt, daß es auch als Einzelform beim offenen Mittelhof angewandt wurde. Der Îwân bot sich dort als hoher gedeckter Aufenthaltsraum im Freien an, der immer nach Norden gewandt war, um Sonneneinwirkung zu vermeiden und die kühle Brise einzufangen. Seine tonnengewölbte Hohlform, meist über die ganze Höhe des Hauses gehend und von einem Portal gerahmt, dominierte den Hofraum, während die hofseitige Fassade der Qâ'a, gegenüber oder übereck liegend, sehr viel diskreter ausgebildet war und nur kleine Tür- und Fensteröffnungen zeigte. In der Achse des Îwâns wurden oft auch ein Wasserbecken und eine kleine Tribüne für Musiker angelegt, was den Charakter des Innenhofes als häuslicher 'Platzanlage' noch hervorhob. Zu beiden Seiten des Îwâns wurden gern quadratische Zimmer oder Alkoven angefügt, die so eine gemeinsame geschützte Vorhalle erhielten und die Baugruppe des Îwâns oder einer ganzen Qâ'a abrundeten.

Innerhalb der Gesamtkomposition des Hauses spielte auch das 'Murabba' (Quadrat oder Geviert) eine große Rolle, ein einfacher, rechteckiger Wohnraum, der besonders gern im Obergeschoß, durch freistehende Treppen erreichbar, untergebracht wurde und ein selbständiges Quartier für einen Gast oder ein Familienmitglied abgeben konnte. Wie die Qâ'a verfügten auch diese Räume über eingebaute Schwellen ('Ataba'), die sinngemäß eine 'Verzögerung' vor dem Betreten des eigentlichen Wohnraumes bewirkten, dessen Boden ein bis zwei Stufen über dem Eingangsniveau lag. In der Regel war der Stufe ein kleiner Vorplatz unmittelbar nach der Türe zugeordnet, wo man sich vor dem Betreten der oberen, mit Teppichen belegten Bodenfläche die Schuhe auszog. Im Innenraum

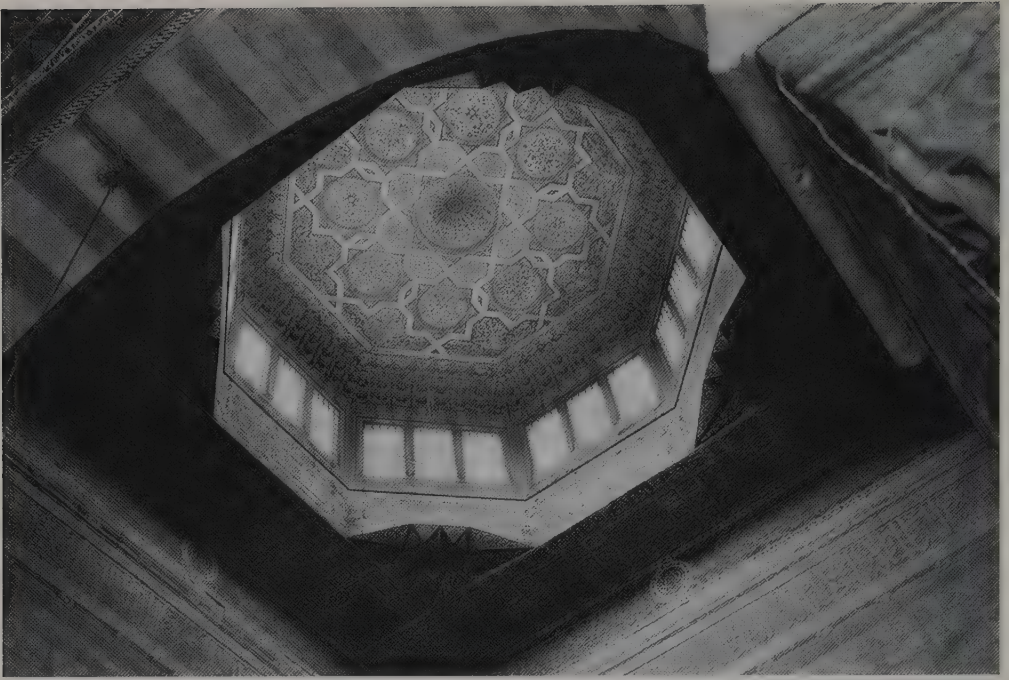


163. Kuppel der Qâ-a von Haus D



164. Typisches Hofdetail eines aleppinischen Hauses



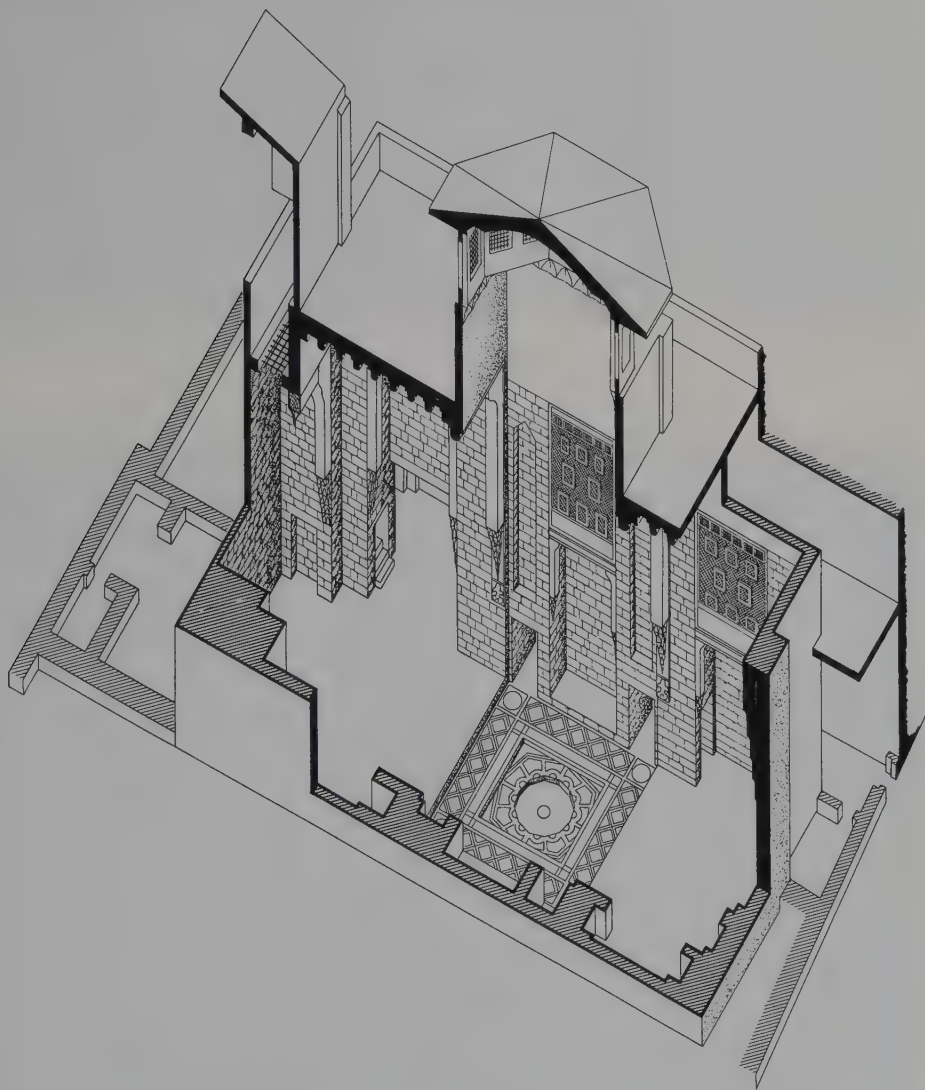


165. Blick in den erhöhten Mittelteil und die Lichtkuppel einer typischen mamlukischen Qâ'a, die einen überdeckten Innenhof bilden

waren die Wandflächen meist symmetrisch aufgeteilt, wobei die hofseitigen Fensteröffnungen meist den dekorativen Nischen oder eingebauten Wandschränken in der Rückwand entsprachen. Viele aleppinische Häuser verfügten auch über bewohnbare Keller, die zur Zeit der größten Hitze als Aufenthaltsräume benutzt werden konnten. Durch die Höherlegung der Bodenflächen im Erdgeschoß konnten leicht seitliche Oberlichter für diese Kellerräume gewonnen werden. Der thermischen Verbesserung des inneren Klimas dienten auch Luftschächte, die kühle Winde oberhalb des Daches fingen und in die unteren Räume leiteten.

Noch komplexer ist der Aufbau des *ägyptischen Typs des Hofhauses*, wie er in Kairo in Erscheinung tritt. Überhaupt ist die historische Entwicklung der kairenischen Architektur vielgestaltiger als jene des Maghrebs, der von den großen politischen Umwälzungen des Orients im Mittelalter verschont blieb, und weniger eindeutig als jene Nordsyriens, wo die einheimische Steinbauweise über Jahrhunderte hinweg eine starke stilistische Kontinuität auch gegen fremde Einflüsse bewirkte. Ägypten blieb dagegen, wenigstens in der muslimischen Zeit, ein eher passiver Empfänger von eingeführten Baustilen und Techniken: Die frühesten ausgegrabenen Hausgrundrisse von Fustât (aus dem 11. Jahrhundert) zeigen noch den Einfluß eines iranischen Bauschemas mit zentralem Hof und mit tiefen, sich gegenüberstehenden Îwânen, denen oft ein dreiteiliger Portico vorgelegt wird, so daß eine T-förmige Halle entsteht. Dieses Modell, das wir auch aus dem Palast von Samarra kennen, muß sich unter den Tûlûniden in Ägypten eingebürgert und bis in die fatimidische Zeit fortgelebt haben. Durch den Gegensatz zwischen der

geometrischen Prägung des Hofes und den unregelmäßigen Konturen der Grundstücke entstand (analog zu den maghrebinischen Häusern) ein subtiles architektonisches Wechselspiel von verschiedenen Winkeln und Richtungen. Im 14. Jahrhundert taucht dann in den spätmamlukischen Stadtpalästen eine monumentale, wohl aus Syrien übernommene Bauform mit Doppel-Îwân, überdecktem Mittelhof und seitlichen Nischen oder Kolonnaden auf, wie es der kürzlich restaurierte Beschtak-Palast an der alten fatimidischen Hauptstraße von Kairo zeigt. Die frühen Qâ'a dieser mamlukischen Paläste können bis zu rund 40 Metern lang sein, während ihre in den Häusern des 17./18. Jahrhunderts vorkommenden Gegenstücke selten länger als 20 Meter waren.



166. Axonometrischer Schnitt durch die Qâ'a eines spätmamlukischen Hauses des 15./16. Jh. in Kairo (nach B. Maury). Links oben im Schnitt ein Windfänger (Malqaf)





167. Blick von der Loggia im ersten Obergeschoß in den Hof des Bait Suheimi in Kairo. Auf der Gegenseite die Muschrabiya-Front des weiblichen Empfangsraums



168. Inneres des weiblichen Empfangsraums

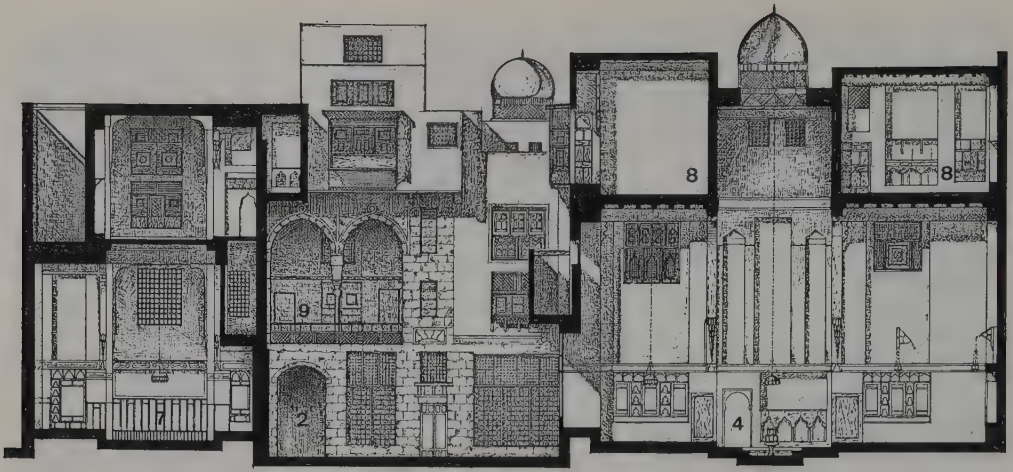


Die meisten vollständig erhaltenen traditionellen Wohnbauten von Kairo stammen aus den späteren Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft (1517–1798). In ihnen sind die mamlukischen Vorbilder zu lokalen Sonderformen verarbeitet, die auch die Architektur in den Städten am Roten Meer (Soakin und Dschidda) und im Hedschâz beeinflusst haben. Die vollkommene Geschlossenheit der Außenmauern ist hier oft zugunsten einer teilweise «porösen» Außenhaut aufgegeben. Die Poren werden durch feine Vorhänge aus engmaschigem Holzgitterwerk («Muschrabîya») gebildet, welche größere Maueröffnungen oder vorspringende Erker verkleiden. Die Bezeichnung Muschrabîya, die von der Wurzel «Trinken» abgeleitet ist, geht zurück auf die Sitte, Wasserkrüge aus Ton in diese Fensternischen zu stellen, damit das Trinkwasser durch den natürlichen Luftzug gekühlt wurde. Im schwülen Sommer sollten die Muschrabîyas den kühlenden Durchzug fördern und zugleich den Einwohnern Ausblicke auf die Gasse gestatten, ohne daß sie selbst gesehen wurden.

In den späteren kairenischen Häusern tritt auch wieder das Element der Qâ'a als dominierende Raumzelle hervor, ist aber etwas anders ausgebildet und stärker integriert als in Aleppo: Es dient hier nicht nur als Empfangsraum, sondern stellt die eigentliche Wohnungseinheit dar und wird oft mehrfach im selben Hause wiederholt, nicht nur für männliche Empfangsräume («Mandara»), sondern auch für die Wohnräume der Familie und der Frauen. Das Wohnhaus wird zu einem Konglomerat verschiedener in sich geschlossener und in sich selbst zentrierter Einheiten, die teils auf den gemeinsamen Innenhof, teils auf die Gasse gehen, aber auf beiden Seiten durch die filigranen Netze der Muschrabîyas abgeschirmt sind.

Das übliche Schema der Qâ'a in den bürgerlichen Wohnpalästen aus osmanischer Zeit umfaßt einen durchgehenden, zwei oder drei Geschosse umfassenden Mittelteil, der die Dachhaut des Hauses durchstößt und mit einem Tambour oder einer Laterne bekrönt ist. Dieser «Dûrqâ'a» genannte Mittelteil gleicht einem überdeckten Innenhof und ist oft im Zentrum mit einem in den Boden eingelassenen Springbrunnen versehen. Er dient als ebenerdiger Vorraum zu den Raumbuchten der zwei Îwâne, die sich in Längsrichtung gegenüberliegen und deren um eine oder zwei Stufen erhöhte Bodenfläche nur von hier aus betreten werden kann. Im Gegensatz zum vertikal durchlaufenden Mittelteil, verfügen die Îwâne nur über eine Raumhöhe von ein bis zwei Geschossen und sind oft unter darüberliegende Wohnräume geschoben, von denen die Frauen des Hauses durch Muschrabîyas und kleine Klappfenster in den gedeckten «Innenhof» der Dûrqâ'a hinunterblicken und das Treiben der Männer beobachten konnten. Anders als beim ganz ummauerten syrischen Îwân ist hier die Rückwand einer oder beider Nischen oft mit einer Muschrabîya versehen, die dem großen Innenhof beziehungsweise der Gasse zugewandt ist, besonders wenn es sich um eine höhergelegene weibliche Qâ'a handelte. Manche erkerartigen Ausbauten der Muschrabîyas waren mit eingebauten Liegebänken ausgestattet, so daß bequeme Sitznischen und ein geschützter Ausguck entstanden.

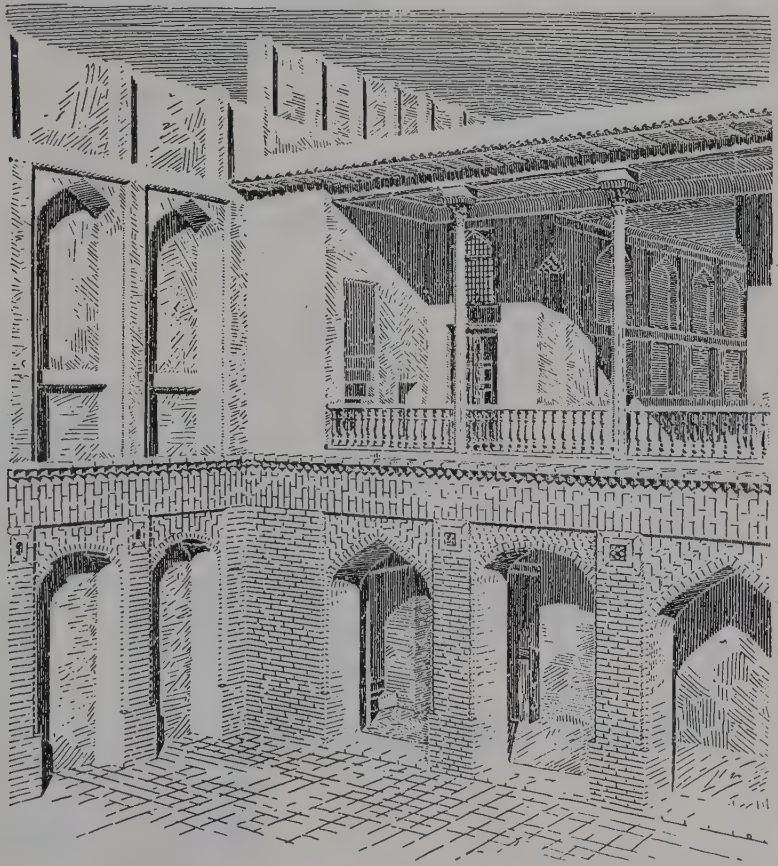
Die Gesamtkomposition des kairenischen Wohnhauses ist, ähnlich wie bei seinem syrischen Gegenstück, auf den gemeinschaftlichen Innenhof bezogen, ohne daß dieser stark geometrisiert worden wäre. Die Zentralsymmetrien kommen im Inneren der einzelnen Qâ'a zum Ausdruck, während der Hof fast den Charakter eines halböffentlichen Freiraumes annimmt, denn auch hier sind die Fensteröffnungen wie zur Gassenseite mit Muschrabîyas verhängt. Der einzige offene Raum war eine Loggia im ersten



169 und 170. Querschnitt durch Hof und Empfangsräume des Bait Suheimi, mit Blick zurück zum Eingang sowie Grundriß vom Erdgeschoß des Bait Suheimi – 1 Gasse, 2 Eingang, 3 Gartenlaube, 4 Empfangsraum (Mandara), 5 Unterrichtsraum, 6 Küche und Nebenräume, 7 Hausmoschee, 8 Haremsräume, 9 Loggia

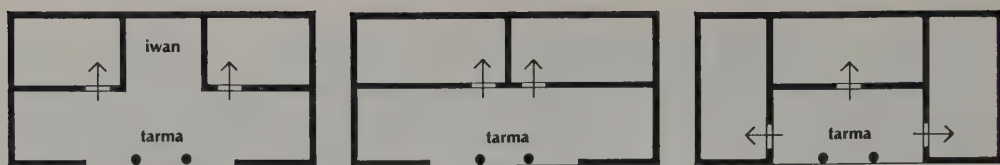
Obergeschoß, (◁Maq'ad▷), die in der Art eines Īwâns das Sitzen im Freien mit Blick auf den Innenhof gestattete. Sie wurde meist von den weiblichen Familienmitgliedern benutzt, die sich zurückzogen, sobald Fremde im Hof erschienen. Der Hof selbst war, wie üblich, durch einen abgewinkelten Zugangsweg von der Gasse abgeschirmt, und im Vorraum unmittelbar nach dem Haustor war eine breite Bank (◁Mastaba▷) für den Torhüter angebracht.

Vom *irakischen Typ des Hofhauses*, wie man ihn heute noch in den Altstadtvierteln von Bagdad antrifft, sind keine Beispiele erhalten, die älter als hundert bis hundertfünfzig Jahre wären, weil die aus Indien eingeschleppte Termitenplage, zusammen mit periodischen Überschwemmungen, den alten Baumaterialien (Holz, Mörtel und Ziegeln) immer wieder stark zugesetzt hat. Dennoch ist anzunehmen, daß die typologischen Grundelemente eine über zweitausendjährige Geschichte haben und letztlich mit den fürstlichen Palastbauten des Iran in Verbindung zu bringen sind. Dafür sprechen die hohen Kolonnaden, die auf die Empfangshalle des achämenidischen Apâdana zurückgehen und auch bei Gartenpalästen als gedeckte, leicht vom Boden angehobene Säulenvor-



171. Typische, aus dem Palastbau (vgl. Abb. 73) in den Wohnbau übernommene Tarma in einem Baghdader Haus (nach O. Reuther)





172. Verschiedene Varianten eines Grundelementes des Baghdader Hauses, der balkonartigen Kolonnade (Tarma und Talâr)

hallen (Tarma) üblich waren. Beispiele für diese Bautradition kennen wir aus den Ausgrabungen von Pasargade und sehr viel später wieder aus den Säulenhallen der safawidischen Pavillons und Palastbauten des 17./18. Jahrhunderts in Isfahan (zum Beispiel das Tschihil Sutun und die Aussichtsterrasse über dem Palasttor des Ali Qapu). Auch manche irakischen Wallfahrtsmoscheen verfügten über solche hohen Vorhallen mit Kolonnaden, die den Eingangstoren vorgesetzt waren, und schließlich wies auch das mesopotamische Bauernhaus eine Komposition auf, die eine Säulenvorhalle mit einer Gruppe von zwei oder drei dahinterliegenden Räumen verband. Bei der Dreiergruppe konnte sich der mittlere Raum ganz auf die Kolonnade hin öffnen und wurde dann, zusammen mit einer davorliegenden doppelten Säulenstellung, zum Talâr. Dieser entspricht in etwa einem Îwân, ist aber durch flache Eindeckung und das davorstehende Säulenpaar gekennzeichnet.

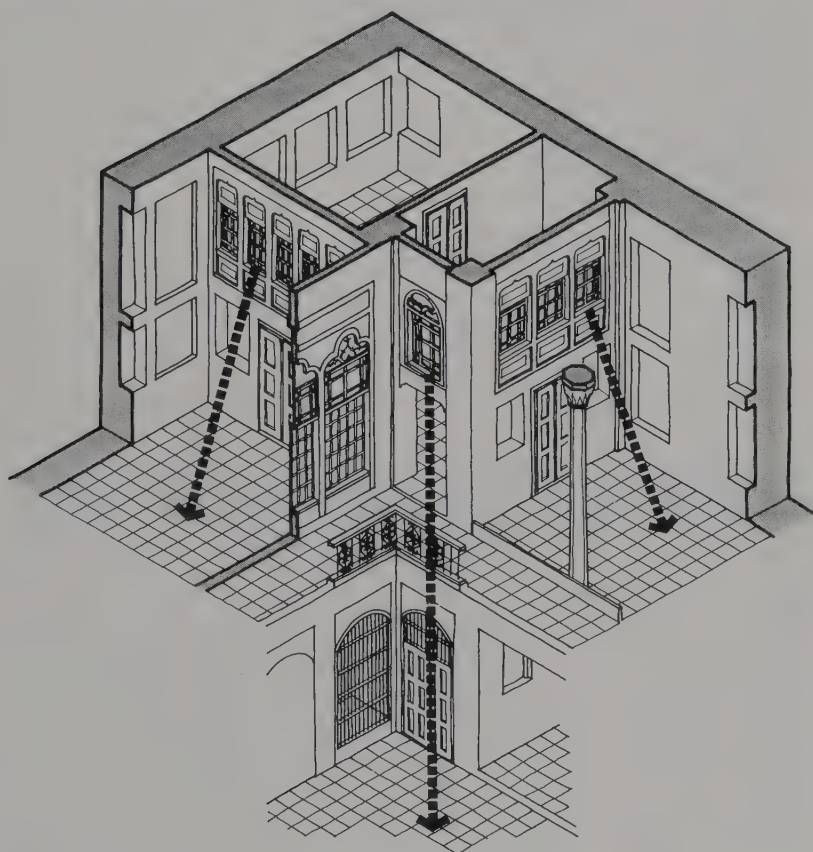
Das symmetrische Raumgefüge von Tarma, Talâr und seitlich oder rückwärtig angeschlossenen Innenräumen wurde, ähnlich der Qâ'a in Syrien und Ägypten, zum Grundelement des städtischen Hauses im Irak. Es konnte auch im Erdgeschoß vorkom-



173. Schnitt durch ein typisches Baghdader Haus – 1 Tarma, 2 Ursi, 3 Kabishkan, 4 Nim, 5 Innenhof

men, wurde aber mit Vorliebe im Obergeschoß angewandt, das meist als «Piano Nobile» das eigentliche Hauptgeschoß des Hauses bildete, während das Erdgeschoß oft nur die Wirtschaftsräume aufzunehmen hatte. Die großzügige Raumhöhe des oberen Hauptgeschosses (rund 5 Meter) erlaubte es auch, zusätzliche niedrige Wohnräume als Hängeböden oder Mezzaningeschosse zu beiden Seiten des Talâr einzuschieben. In diese seitlich geschlossenen, mit Fensteröffnungen versehenen Räumen («Kabischkan») konnten sich die Frauen zurückziehen, wenn männliche Gesellschaften stattfanden. Sie hatten dennoch einen Ausguck auf das schräg darunterliegende Talâr, die Kolonnade des Tarma oder die männlichen Empfangsräume («Ursi»), ähnlich wie es bei der Qâ'a der Fall war. Anders als die Qâ'a ließen sich Tarma und Talâr allerdings durch die gegebenen Säulenstellungen ideal mit weiteren Kolonnaden oder einem umlaufenden Peristyl kombinieren, was der Einheitlichkeit des zentralen Hofraumes zugute kam.

Als Gesamtanlage zeigt das Baghdader Haus wieder eine Vorliebe für einen streng geformten, quadratischen Innenhof und eine weitgehende Geschlossenheit der Außenmauern. Die Gassenseite des Hauses ist im Obergeschoß oft von Erkern mit Gitterfenster



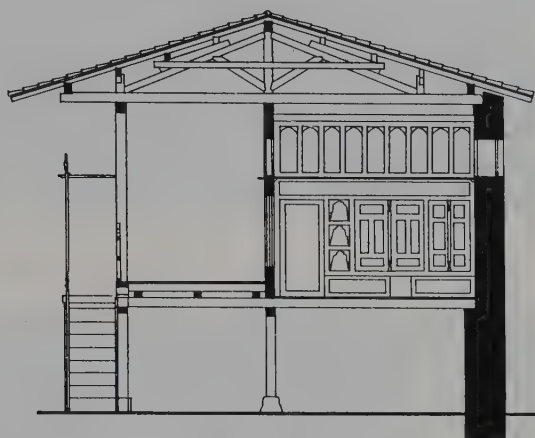
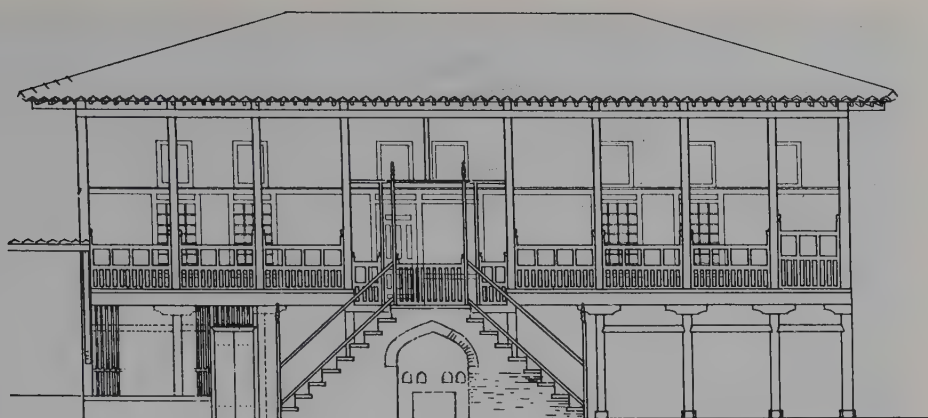
174. Schema der Position des Kabischkan im Mezzanin des Obergeschosses mit Blick in das offene Tarma (rechts), das geschlossene Ursi (links) und den zentralen Innenhof (Mitte)

(«Schanâschil») durchbrochen, doch der Aufbau des Hauses zeigt deutlich, daß die Hoffronten die eigentlichen Schauseiten sind: Bei unregelmäßigen Umrissen des Grundstückes springen die äußeren Erker manchmal in schiefen Winkeln vor und wahren so die auf den Hof abgestimmte Rechtwinkligkeit der Innenräume. Im Inneren des Hauses fällt die Dualität zwischen Obergeschoß und Untergeschoß auf, die aus klimatischen Gründen eingeführt wurde: das lichte, gelegentlich durch Halbgeschosse weiter unterteilte Obergeschoß mit seinen Säulenhallen prägt die Hoffronten des Hauses und ist das bevorzugte Wohngeschoß während der meisten Monate des Jahres. Daneben gab es fast unsichtbare Wohnkeller («Nîm» oder «Serdâb»), die während der extrem heißen Sommermonate bevorzugt wurden und deren Decken und Oberlichter zum Teil in das Erdgeschoß hineinragten. Von den Wirtschaftsräumen im Erdgeschoß aus ließen sich beide Hausteile, die unterirdischen Gewölbe wie die luftigen Säulenhallen im Obergeschoß, gleich schnell erreichen und versorgen.

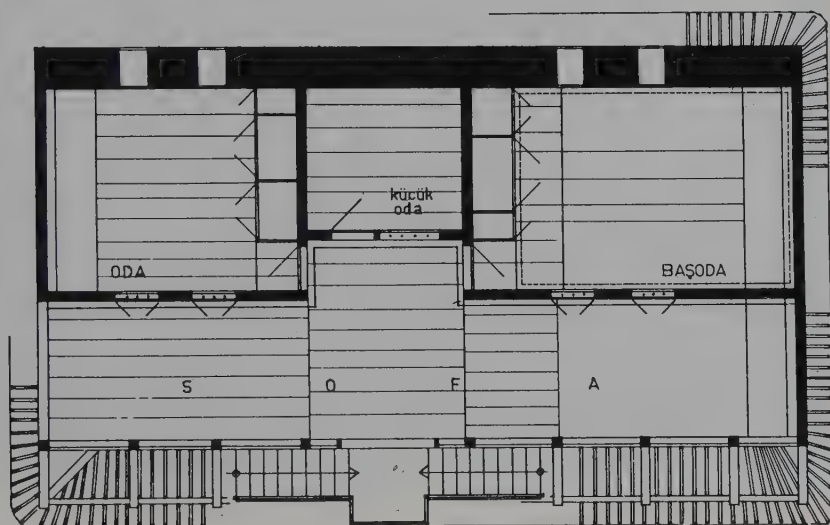
Sonderformen des Wohnhauses, die weniger deutlich oder überhaupt nicht dem Hofhaus zuzuordnen sind, finden wir in Anatolien und auf der arabischen Halbinsel. In der Türkei hat sich fast überall das gedeckte Hallenhaus durchgesetzt, das dem größeren Regenfall und dem kälteren Winterklima Rechnung trägt, während sich im Süden der arabischen Halbinsel, im jemenitischen Hochland, eine Form des Turmhauses erhalten hat, die auf die vorislamische Kultur der Sabäer und Himyariten zurückgeht. Das Hofhaus war freilich auch in diesen Regionen nicht unbekannt: In der Türkei tritt es an der Südflanke Anatoliens auf, und auf der arabischen Halbinsel beherrscht es die Zentralregion des Nadschd (wie die alten Lehmbauten von Riyâdh und Diriya zeigen) sowie die östliche Küstenregion am Golf, wo sich noch alte Hofhäuser mit den typischen Windfängertürmen erhalten haben. Wir beschränken uns jedoch darauf, die zwei Sonderformen des zentralanatolischen und des südarabischen Hauses vorzustellen. Sie sollen zeigen, daß dort ähnliche Verhaltensweisen und Raumvorstellungen zum Ausdruck kamen, wenn sie auch mit anderen Mitteln realisiert wurden.

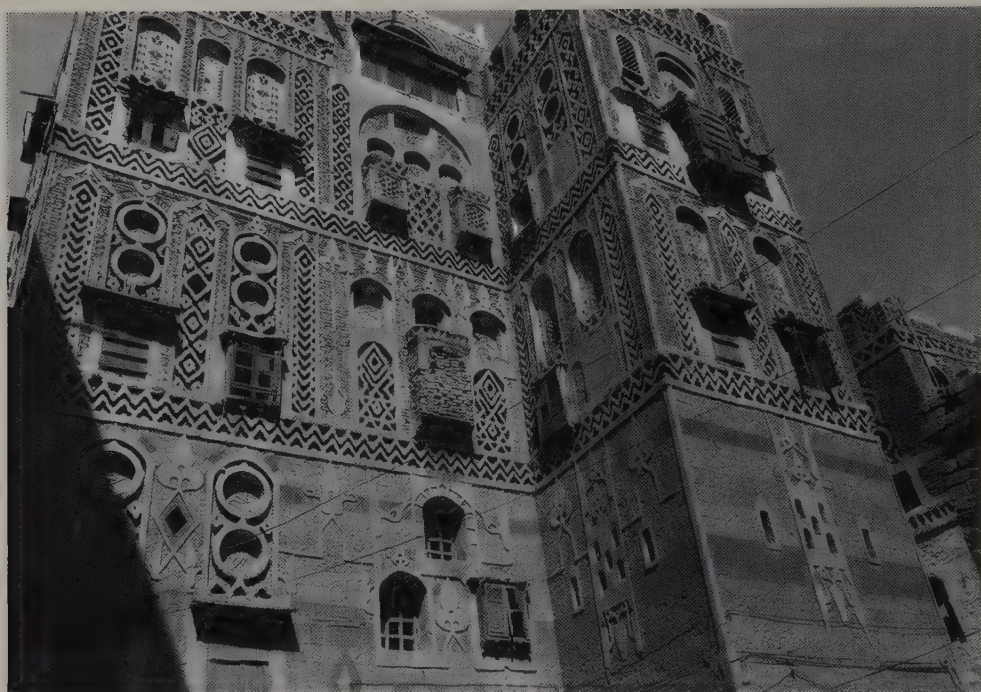
Auch das *anatolische Haus* lebt von der Eigenständigkeit seiner Wohneinheiten, die immer ein in sich geschlossenes, multifunktionales Ganzes bilden und im allgemeinen nie direkt miteinander verbunden werden. Sie sind durch eine gemeinsame gedeckte Vorzone erschlossen, die in einfacheren Häusern den Charakter einer seitlich offenen Vorhalle (Hayât) hat. Oft wird diese über Treppen zugängliche Vorhalle auch als geschützter Aufenthaltsraum im Freien benutzt, ähnlich dem irakischen Tarma. In größeren und komplexeren Häusern verwandelt sich die Vorzone zu einer zentralen Halle («Sofa»), die gleichsam den Innenhof ersetzt und auch dessen Funktionen erfüllt. Das Sofa ist oft kreuzförmig zwischen die vier eckförmig angeordneten Wohneinheiten («Oda») gelegt und erinnert damit an das kreuzförmige İwânschema, doch erhalten hier die vier Hallenflügel eine direkte Belichtung von außen, da der zentrale Innenhof als Lichtquelle weggefallen ist. Die meisten Häuser besitzen nur ein Hauptwohngeschoß, das aber angehoben ist, um Einsicht von der Straße in die Wohnräume zu verhindern. Ein zusätzlicher Schutz der Privatzone wird durch einen ummauerten Vorhof, Gartenhof oder Wirtschaftshof gegeben, der dem Treppenaufgang ins Wohngeschoß vorgelegt ist und als Pufferzone dient. Im Gegensatz zu allen vorher beschriebenen Haustypen verfügt das anatolische Haus nicht über eine Dachterrasse und ist statt dessen mit einem leicht geneigten Ziegeldach bedeckt.





175. Ansicht, Schnitt und Grundriß eines anatolischen Hauses des 18. Jh. in Bursa





176. Typische Fassade eines alten Turmhauses von San'a



177. Alte Küche eines Turmhauses in San'a





178. Der Mafradsch im obersten Geschöß eines Turmhauses

Das *südarabische Turmhaus* ist vor allem in den Gebirgsregionen des Jemen vorzufinden, während in den südlichen Küstenregionen des Roten Meeres flache Hofhäuser gebräuchlich waren<sup>15</sup>. Es tritt sowohl alleinstehend auf, als wehrhafter Speicher und Wohnburg (in manchen Fällen mit zylindrischer Basis und quadratischem Oberbau), wie auch im Verband, einseitig oder zweiseitig aneinander gebaut, was bei städtischen Siedlungen eine höhere Dichte erlaubt. Auch in der Stadt wahrt dieses Haus seinen ruralen Wirtschaftscharakter: Die ersten zwei Geschosse, oft in massiver Steinbauweise erstellt, dienen als Stallungen für Reittiere und für Schafe, die tagsüber auf die Weide gelassen werden, sowie zur Speicherung der in den Nutzgärten der Stadt oder auf umliegenden Feldern erzeugten Landwirtschaftsprodukte. Die oberen Geschosse, meist aus Backsteinen oder in Lehmbauweise errichtet, enthalten die eigentlichen Wohnbereiche. Dort findet eine Umkehrung üblicher muslimischer Gewohnheiten statt, indem die unteren, leichter erreichbaren Stockwerke dem Haushalt, der Familie und den Frauen vorbehalten sind, während das oberste Geschöß, oft zu einem besonderen Aussichtszimmer (Mafradsch) ausgebildet, als Empfangsraum für die Männer dient.

Die umgekehrte Nutzung der Stockwerke bedingt eine besondere Abdichtung der Zugänge im Haus: Das hohe Treppenhaus wird in gewissem Sinne zu einer halböffentlichen Verkehrszone ähnlich der eines Mehrfamilienhauses, und jedes Geschöß des Hauses ist durch eine eigene «Haustüre» abschließbar. Der gemeinsame Hauseingang im Erdgeschoss wird oft durch einen zusätzlichen ummauerten Vorhof und ein großes Tor von der Gasse abgesetzt. Die einzelnen Geschosse sind als selbständige Untereinheiten ausgebil-



det und werden meist über eine Vorhalle erschlossen, die die Funktionen des Innenhofes erfüllt: Sie ist Kommunikationszone und Pufferraum zwischen den einzelnen, sonst nicht untereinander verbundenen Zimmereinheiten.

Wir haben es also auch hier wieder mit <zentrierten> Räumen und in sich geschlossenen Wohneinheiten mit flexibler Nutzung zu tun. Doch im Gegensatz zum Hofhaus ist das Turmhaus darauf angewiesen, Licht und Luft durch Öffnungen in seiner Außenhaut aufzunehmen. Um den privaten Charakter der familiären Innenräume zu wahren und sie gegen Einsicht von anderen Türmen zu schützen, wird deshalb den Fensteröffnungen der Fassaden besondere Aufmerksamkeit geschenkt: In den Häusern des 18./19. Jahrhunderts findet man nur kleine rechteckige Fenster auf Bodenhöhe, mit inneren und äußeren Holzläden, die es den Bewohnern gestatteten, Ein- und Ausblick nach Wunsch zu regulieren. In etwa 2 bis 3 Metern Höhe waren in die Außenmauer zwei übereinanderliegende runde Augen eingelassen, die jeweils mit Alabasterscheiben versehen waren und auch bei geschlossenen Fensterläden ein warmes Licht von oben in den Raum einfallen ließen, ohne Einsicht zu gestatten. In späteren Häusern findet man diese Oculi durch Halbkreise oder Spitzbogen ersetzt, die innen und außen mit zwei sich überschneidenden Mustern aus farbigem Glasmosaik verziert waren, so daß auch in diesem Fall jeder Einblick ausgeschlossen war. Die ornamentale Behandlung der Fassaden mit vertikalen Bändern, horizontalen Gürteln und vielen reliefartigen Ziermotiven aus Backstein und Stuck tat das ihrige, um die Fensteröffnungen als solche zu verumhüllen: In ein ornamentales Netz eingebunden, wurden sie zu einem Teil des großflächigen Vorhangs, der den Gebäudekörper überzog.

### *Das organische Gefüge: Die Stadt als Haus*

Es ist bezeichnend für die meisten arabisch-islamischen Haustypen, daß die Einzelbauten zu größeren teppichartigen Formationen verknüpft werden können, in denen die Kontur der individuellen Elemente verschimmt oder aufgehoben wird. Ein Blick auf Luftaufnahmen von Fes, Aleppo oder Bagdad kann dies genauso bestätigen wie das Studium entsprechender Quartiergrundrisse: Die genaue Identifikation der Bestandteile wird dadurch erschwert, daß nebeneinanderliegende Hauseinheiten nur eine gemeinsame Trennmauer haben, daß die Dachterrassen mosaikartig aneinandergekettet und daß Gassenabschnitte und Innengänge in das zusammenhängende Bauvolumen integriert sind. Als deutlichstes Kriterium für die innere Unterteilung des Baugesüges erweisen sich die Hohlformen der Innenhöfe und Lichtschächte, die gleichsam seine Atemorgane sind: Jeder dieser vertikalen Einschnitte ist der Brennpunkt einer sozialen und räumlichen Untereinheit, welcher der entsprechenden Hausgemeinschaft Halt und Identität verleiht. So gleicht das ganze Stadtgewebe einer multifokalen Komposition, bei der alle Räume und Volumen nach Art des Ornaments miteinander verkettet sind, jedes Teil gleichwertig für sich besteht und sich doch in ein größeres Ganzes fügt.

Je nach Blickpunkt lassen sich verschiedene Zuordnungen und Gruppierungen zwischen den Einzelteilen des Stadtgefüges herstellen, wodurch innerhalb des gleichen Gesamtbildes mehrere Lesarten möglich sind. Diese Mehrdeutigkeit beruht auf der Tatsache, daß das Haus einerseits aus selbständigen einzelnen Raumeinheiten zusam-



179. Grundriß des Mokhfiya-Quartiers in Fes – 1 Quartiermoschee, 2 Hammâm, 3 Quartier-Suq, 4 Quartier-Backofen, 5 Haus A (vgl. Abb. 156)



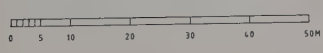
180. Dachansicht der Häuser im Quartier von Bâb Qinasrîn in Aleppo

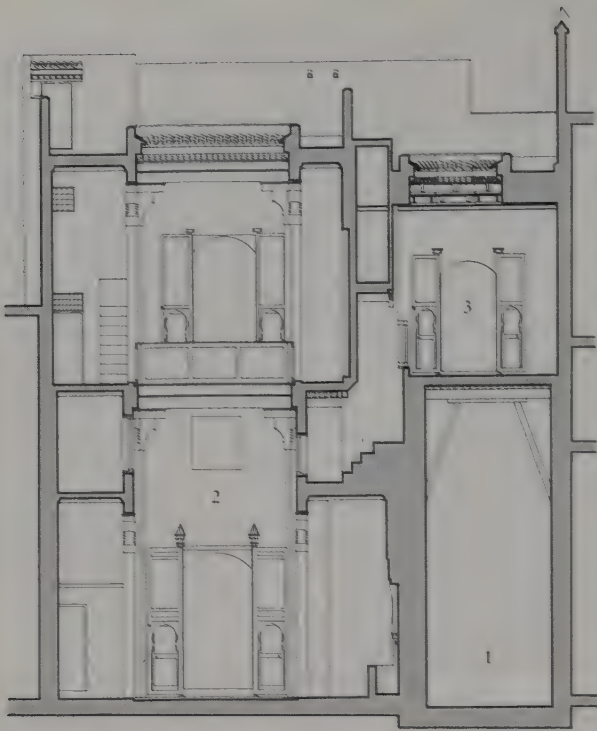
mengesetzt ist, andererseits aber trotz seiner komplexen Zusammensetzung wiederum als Untereinheit für weitere Verbindungen auf nächsthöherer Stufe dienen kann, bis hin zum vielfach gegliederten Gesamtkörper der Stadt. Die ›Vertauschbarkeit der Ebenen‹, die sich daraus ergibt, ist die Grundlage für die Erfahrung der strukturellen Einheit des Stadtgefüges.

Wie die abgebildeten Quartierpläne aus Fes und Aleppo bestätigen, setzt sich das Wohnquartier aus einer Serie von aneinandergereihten und ineinandergeschachtelten Mauerringen oder Gefäßen mit verschiedenen ›Druckverhältnissen‹ zusammen. Die kleinste Zelleneinheit, das ›Bait‹, ist Teil des ›Dâr‹, das Haus ein Teil der Quartiereinheit und die Quartiereinheit ein Teil des Stadtgefüges. Um die in jedem Gefäß enthaltenen Raumqualitäten rein zu erhalten, müssen Öffnungen und Verbindungswege streng reguliert werden: Sie nehmen den Charakter von Schleusen an, die Übergänge ermöglichen, aber dennoch das Spannungsgefälle zwischen den einzelnen Bereichen wahren. So finden wir verschiedene Arten von Toren, Schwellen und Innengängen, die als feste Bestandteile des Systems von Mauerringen und Raumgefäßen anzusehen sind und den Grad der Durchlässigkeit (und damit auch die gewünschte Art des sozialen Austausches) bestimmen. Alle diese Einrichtungen, die zur genauen funktionalen Unterteilung der Räume geschaffen sind, bewirken zugleich das architektonische Zusammenwachsen der Gebäude, da sie stufenweise die räumlichen Gegensätze überbrücken. Wohnhaus und

181. Grundriß des Bâb-Qinasrin Quartiers in Aleppo, südlich der zentralen Suq-Ader – 1 Moschee, 2 Hammâm, 3 Quartier-Suq, 4 Südliches Stadttor (Bâb Qinasrin), 5 Mâristân des Arghun (vgl. Abb. 118), 6 Haus B (vgl. Abb. 159), 7 Haus C (vgl. Abb. 160 und 161), 8 Haus D (vgl. Abb. 162 und 163)







182. Schnitt durch ein über die Gasse gebautes «Nebenhaus» (Masriya) in Fes – 1 Gasse, 2 Haupthaus, 3 Masriya  
 183. Bauten über dem Luftraum der Gasse (Fes)

Gasse, privater und öffentlicher Raum werden Teile eines übergeordneten Systems, das durch seine reiche innere Gliederung alle Divergenzen in sich selbst aufnimmt und auflöst, statt sie in harten äußeren Gegensätzen zum Ausdruck zu bringen. Innerhalb dieses komplexen Gefüges ist jede Wohneinheit in sich selbst abgerundet und zugleich auch wieder Teil eines größeren Ganzen, das verschiedene Stufungen von Innen- und Außenräumen in sich enthält.

Die zusammenhängenden Gruppierungen der Hauseinheiten innerhalb des Quartiers entsprachen einer lebendigen Realität, die auf der Integration der Familie in größere Sippenstrukturen beruhte. Diese soziale Verkettung ist in den historischen Städten des Islam heute nur noch mit großen Schwierigkeiten nachweisbar; denn die materielle «Schale» hat zwar an vielen Orten fortgelebt, aber die Struktur der Bewohner hat sich in den letzten Jahrzehnten stark verändert, einerseits wegen des Auszugs vieler alter Familien, andererseits wegen des Nachrückens einer ländlichen Bevölkerung, die in den Altstädten einen neuen Urbanisierungsprozeß durchläuft. Um frühere soziale Zustände zu rekonstruieren und das Entstehen der baulich erfaßten Gruppierungen zu verfolgen, müßten Forschungen über ursprüngliche Bewohnerstruktur, Besitzverhältnisse, Erbteilungen und entsprechende Änderungen des Katasters durchgeführt werden, was ein langwieriger Prozeß ist, der oft am Mangel oder an der Unzulänglichkeit schriftlicher Dokumente scheitert.

Auch ohne solche Einzelforschungen ist eine Interpretation der rechtlichen Verhältnisse möglich, die das Entstehen des verwobenen muslimischen Stadtgefüges gefördert haben. Besondere Beachtung verdient dabei die Behandlung des Wegnetzes im Verhältnis zum Baukörper, die in ihren Grundzügen bereits zur Sprache gekommen ist: Die Wegführungen innerhalb des Quartiers entstanden selten aufgrund bewußter planerischer Entscheidungen, sondern als Ergebnis von jahrhundertealten Gewohnheiten, die sich mit dem Wachstum der Stadt immer mehr verfestigten. Oft gingen die Wegführungen auf frühere Feldwege zurück, die zwischen den landwirtschaftlich genutzten Freiflächen der Stadt verliefen und dann mit fortschreitender Unterteilung und Bebauung der Nutzgärten (die zugleich die Baulandreserve der Stadt bildeten) beibehalten wurden. Die Sackgassen galten als private Vorzone der anstoßenden Häuser, die sich, besonders im nordafrikanischen und mesopotamischen Bereich, zu eng aneinandergebauten Komplexen vereinigen konnten. Die Sackgasse wurde dann gleichsam zum Aufhänger einer solchen aus mehreren introvertierten «Gefäßen» zusammengesetzten Häusertraube, die ursprünglich eine eng verbundene soziale Gruppe beherbergte.

Bezeichnend für dieses Raumverständnis und das besondere Verhältnis des Hauses zur Gasse ist das arabische Konzept des «Finâ», nach dem jedem Hauskörper auf seinen freien Seiten je ein Streifen zugeordnet ist, die der Besitzer als seinen Anteil am öffentlichen Raum nach eigenem Gutdünken nutzen kann, zum Beispiel als Sitzbank, als Platz, um Tiere anzubinden oder Waren abzustellen, um Regenwasser und Abwässer abzuleiten. Der Besitzer war nach einem Gebot des Propheten aber auch für die Reinhaltung seines Finâ verantwortlich. Die Interpretation dieses privaten Hoheitsrechtes war dehnbar und gestattete auch die Überbauung des Luftraums über dem Finâ mit Vorkragungen und Erkern oder ganzen Gassenüberbrückungen («Sâbât»), die gegebenenfalls vom Nachbarn bewilligt und so hoch angesetzt werden mußten, daß ein Reiter auf einem Kamel noch ungehindert passieren konnte. An durchgehenden Gassen nahe des Zentrums wurde das Vorrecht des Finâ gelegentlich auch überzogen, um Händlern einen Standplatz zu verschaffen, der sich im Lauf der Zeit zu einer oder mehreren dauerhaft gebauten Butiken verfestigen konnte. Dies wurde im allgemeinen als Gewohnheitsrecht toleriert, wenn kein Nachbar Einspruch erhob.

So bietet das Konzept des Finâ einen Schlüssel zum Verständnis der engverzahnten Bauweise der islamischen Stadt sowie ihrer Tendenz zur Privatisierung des öffentlichen Raumes. Es klärt auch die rechtliche Lage der Sackgasse, die im Grunde nichts anderes ist als das Resultat zweier zusammengelegter Finâs: Das Fehlen eines öffentlichen «Mittelstreifens» weist sie als privaten Zugang aus, der die Vermittlung zwischen der geschlossenen Welt des Hauses und dem öffentlichen Gassenraum übernimmt. Im Fall von verschiedenen Hausbesitzern an einer Sackgasse wurden die zusammengelegten Finâs als gemeinschaftlicher privater Raum so genutzt, daß keinem der Anlieger ein Schaden widerfuhr. Im Falle, daß alle anliegenden Häuser demselben Besitzer oder derselben Familie gehörten, konnte es geschehen, daß die Sackgasse in einen Innengang («Drîba») verwandelt und ihr Luftraum teilweise oder ganz mit Wohnräumen überbaut und vom umliegenden Häuserkomplex «verschluckt» wurde.<sup>16</sup> Solche Modifizierungen sind typisch für die gewachsene Struktur islamischer Quartiere, wo sich einzelne Einheiten des Baubestandes je nach sozialen und familiären Umständen vergrößern oder verkleinern konnten, während sich das Wegnetz diesen Veränderungen anzupassen hatte und, je nach





184 und 185. Querschnitte durch das kompakte Häusergefüge der abgebildeten Quartiere von Aleppo (oben) und Fes (unten) mit Blick nach Süden – 1 Gasse, 2 Haus C, 3 Mâristân des Arghun (vgl. Abb. 118), 4 Gassenerweiterung mit Quartierläden

dem Verlauf der territorialen Abgrenzungen, von einem Außen zu einem Innen wechseln mußte oder umgekehrt.

Die Voraussetzung für diese Flexibilität war der schon mehrfach angesprochene zellenförmige Aufbau der Einzelbauten und des ganzen Stadtgefüges, der sowohl im Stadtzentrum wie in den Wohnquartieren die architektonische Struktur bestimmte. Unter Wahrung der notwendigen Regeln der Zugänglichkeit waren alle Teile des Ganzen untereinander verbindbar und zusammensetzbar. So trugen individuelle Bauformen im Keim immer schon städtische Gebilde in sich, denn ihre Struktur war durch ähnliche Muster kontinuierlich fortsetzbar oder erweiterungsfähig. Umgekehrt ist die Stadt als Ganzes mit einem Gehäuse zu vergleichen, das nur unendlich viel verzweigter und komplexer ist als die Einzelform des Hauses. Innerhalb dieses Gehäuses wird die Moschee zum Aufenthaltsraum des Stadthaushaltes; Stadttore werden zu Hauseingängen, Gassen zu Innengängen; Ladennischen und Lagerhäuser gleichen Schränken und Speicherräumen, die man von den Innengängen aus erreicht; und die Wohnhäuser sind die Kammern, in die sich die Glieder der städtischen Lebensgemeinschaft in ihre eigene Welt zurückziehen können. So waren alle Elemente der Stadt durch Stufenleitern von Entsprechungen untereinander verbunden, und durch die innewohnenden Analogien überschritt das Bauwerk die Schwelle der Einzelform in Richtung auf eine höhere Einheit: Es ging auf in den Mustern, welche in verschiedenen Größenordnungen und in verschiedenen funktio-



nalen Zusammenhängen das Gefüge der Stadt durchzogen und die Mannigfaltigkeit ihrer Struktur so gut wie ihre innere Einheit verbürgten.

Einheitlichkeit hat in diesem Falle nichts mit der Uniformität gemein, die sich aus mechanischer Wiederholung gleicher Formen ergibt. Sie ist ein Ausdruck innerer Gesetzmäßigkeiten, wie wir sie von organischen Gebilden her kennen: Hier wie dort geht Einheit aus konstanten Urformen hervor, die in verschiedenen Größen und Spielarten zur Ausbildung gelangen. Sie entstehen immer wieder neu, wandeln sich je nach den äußeren Verhältnissen und bleiben sich im Innersten doch gleich. Die endlose Variation im Medium des Stoffes ist das notwendige Spiel, in dem sich die zugrunde liegende Urform zu erkennen gibt, jene «geprägte Form, die lebend sich entwickelt». Wie Goethe in seinen *«Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen»* (1795) schreibt, vollzieht sich die Metamorphose des Lebendigen nach einem doppelten Gesetz: nach dem «Gesetz der inneren Natur, wodurch die Pflanzen konstituiert werden», und nach dem «Gesetz der äußeren Umstände, wodurch die Pflanzen modifiziert werden» (J. W. von Goethe, Gedenkausgabe, Zürich 1952, Bd. 17, S. 110). Dasselbe Spiel zwischen Urform und modifizierenden Umständen, das zur Bildung einer natürlichen Formenvielfalt führt, ist die Grundlage der Einheitlichkeit des islamischen Stadtbildes und rechtfertigt es, von einer «organischen» Stadtstruktur zu sprechen.

Einem naturhaften Vorgang glich auch der Herstellungsprozeß des Hauses: In ländlicher und dörflicher Umgebung baute sich der Bewohner seine eigene «Schale»; in städtischen Bereichen wurde ein Baumeister hinzugezogen, doch auch hier ging das Bauen ohne abstrahierende Zeichnungen und Planungsvorgänge vonstatten. Das Umsetzen eines vorgestellten Baukörpers geschah auf ganz unmittelbare Weise, weil beide,

Bauherr und Handwerker, dieselben durch die Tradition geprägten und durch die tägliche Lebensweise immer wieder neu bekräftigten Modelle in sich trugen. Diese Modelle enthielten innere Formprinzipien, die den Menschen in Fleisch und Blut eingegangen waren und gleich einer natürlichen Entelechie immer wieder ähnliche, in sich verwandte äußere Strukturen hervorbrachten. Dabei wurde ein ideales Grundmuster dauernd den jeweiligen Umständen und Bedürfnissen angepaßt, was den Strukturen jene innere Einheit und äußere Mannigfaltigkeit verlieh, die wir von den Gebilden der Natur her kennen. In der Tat müßte man solche Urbilder den Samen einer Pflanze vergleichen, die unsichtbar jene Strukturmerkmale in sich tragen, die ein günstiger Boden zu mannigfacher Entfaltung bringt und deren Ergebnisse sich im Typus doch immer gleichbleiben.

Aus diesen Gegebenheiten erwuchs ein Spiel zwischen innerem Gesetz und äußerer Freiheit, das in den Strukturbildern, besonders den Luftaufnahmen so entstandener Städte, deutlich hervortritt. Da jede Zelle, jeder Baustein des Gefüges auf verwandten Urmustern aufgebaut war, ließ sich aus beliebigen Einzelteilen immer ein in sich geschlossenes Ganzes herstellen. Kennzeichnend dafür ist, daß die architektonische Form nicht an einen fixen Endzustand gebunden war, um lebensfähig zu sein. Welche Komponenten und welches Zwischenstadium man auch betrachten mag, sie sind immer in sich geschlossen, ruhen in sich selbst. Innerhalb der gegebenen Bautradition waren die punktuelle Erneuerung und der Austausch der Teile immer wieder möglich, ohne Charakter und Struktur des Ganzen in Frage zu stellen.



# Weltbild und Bildwelt der islamischen Kunst

## *Grundvorstellungen und geistiger Hintergrund*

Das Verständnis für die islamische Kunst hat in Europa unter mancherlei Vorurteilen gelitten, die zumeist von nachwirkenden Wertvorstellungen des 19. Jahrhunderts geprägt waren. So begegnet man zuweilen der Ansicht, die islamische Kultur habe keine «Entwicklung» durchgemacht und keinen «Fortschritt» wie die europäische Zivilisation erbracht. Auf die Kunstgeschichte übertragen, lautet der Befund dann «Erstarrung», weil im Islam von einer gewissen Zeit an keine grundsätzlich neuen Stilformen mehr entwickelt wurden, wie das im Abendland seit der Wende der Renaissance der Fall war. Mit der Einführung der perspektivischen Sehweise kam dort eine neue Ästhetik auf, die sich von der zeichenhaften christlichen Kunst des Mittelalters abwandte und statt der symbolischen Darstellung einer religiösen Thematik in zunehmendem Maße die Vortäuschung körperlicher und gegenständlicher Realität anstrebte, bis sie sich im Naturalismus des 19. Jahrhunderts erschöpfte. Die islamische Kunst verharrte dagegen über ein Jahrtausend lang in den überlieferten Ausdrucksformen einer sinnbildlichen Kunst, die der am Anfang dieses Buches umschriebenen Auffassung der «Tradition» entsprach.<sup>1</sup>

Ein ganz auf das Gegenständliche fixierter Betrachter müßte meinen, daß die islamische Kunst, weil sie weitgehend auf realistische Nachbildung verzichtet, keine Gehalte aufweise und daß ihre Qualitäten demnach nur im dekorativen Bereich zu suchen seien. Ein solches Urteil würde freilich mehr über die mangelnde Offenheit des Betrachters gegenüber gewissen bildnerischen und sinnbildlichen Urphänomenen aussagen, als daß es dem Verständnis der islamischen Kunst dienlich wäre. Wer vorurteilslos in die islamische Formenwelt eindringen möchte, muß versuchen, sie von ihren eigenen Voraussetzungen her zu ergründen.

Wie bei jeder tiefergehenden künstlerischen Bemühung geht es auch in der islamischen Kunst um eine sinnliche Sichtbarmachung des Wirklichen – jenes Wirklichen, das als wahr und als lebensbestimmend empfunden wird. Für den Islam ist diese Wirklichkeit die unsichtbare und doch allgegenwärtige, die überall sich manifestierende und doch über jede Beschreibung erhabene Macht des einen Gottes, die nicht zu fassen und der nichts gleichzusetzen ist. Aus dieser beherrschenden Vorstellung hat sich eine besondere künstlerische Sprache entwickelt, die sich nicht um die Darstellung der alltäglichen Realität in ihren verschiedenen subjektiven Ansichten bemüht, noch um die magische Beschwörung des Göttlichen. Statt dessen wird ein kontemplativer Zustand angestrebt, eine innere Schau, aus der sich dem Menschen jene Einheit der Schöpfung erschließt, die im Bild selbst nicht darstellbar ist. Daher auch die auffallende Enthaltsamkeit der islamischen Kunst: Ihre Schöpfungen bewegen sich in einem Grenzbereich der sichtbaren Erscheinung, wo der Übergang zur figuralen Deutlichkeit des Bildes noch nicht vollzogen ist. Das Verharren auf diesem schmalen Grat der künstlerischen Gestaltung

erlaubt es dem islamischen Künstler, seiner paradoxen Aufgabe gerecht zu werden: im Bild das Unabbildbare zu vergegenwärtigen, im Bedingten das Unbedingte, in der Vielfalt die Einheit deutlich werden zu lassen.

Die Kunst untersteht damit den gleichen Gesetzen wie die geistige Erkenntnis und die Gotteserfahrung, und die folgenden Zeilen des großen Weisen und Mystikers al-Ghazālī (1058–1112) haben auch für den Künstler ihre Geltung: «Lob und Preis gleich der Zahl der Sterne des Himmels, der Tropfen des Regens, der Blätter der Bäume, der Sandkörner der Wüste, der Atome der Erde und des Himmels sei dem einigen Gott, der da ist herrlich und gewaltig, groß und erhaben, ruhmvoll und voll Glanzes, dessen vollkommene Herrlichkeit kein Geschöpf begreifen und dessen wahres Wesen niemand erkennen kann denn er selbst. Denn das Geständnis der Ohnmacht, ihn in Wahrheit zu erkennen, ist die letzte Erkenntnis der Aufrichtigen, das Bekenntnis des Unvermögens, ihn nach Gebühr zu loben und zu preisen, der höchste Lobpreis der Engel und Propheten, Erschrecken über die ersten Strahlen seiner Herrlichkeit ist die letzte Grenze allen Verstandes der Verständigen, verwirrtes, bestürztes Erschauern das äußerste Ziel, das die «Wegschreiter» und «Jünger», die seiner Schönheit Nähe suchen, erreichen. Die Hoffnung auf seine Erkenntnis ganz aufgeben, heißt sein Wesen aller Bestimmung berauben: Der Anspruch, ihn vollkommen zu erkennen, entspringt dem Wahn, er sei menschlichem Wesen ähnlich und vergleichbar. Blendung ist aller Augen Los, die seines Wesens Schönheit selber schauen wollen, notwendige Erkenntnis aber ist der Lohn des Verstandes, der seine Wunderwerke betrachtet: Möge keines Menschen Sinn grübeln über das Wie und Was seines erhabenen Wesens, möge aber auch keines Menschen Herz einen Augenblick ablassen, seine Wunderwerke zu betrachten und zu bedenken, auf was und auf wem ihr Sein beruht. Denn dann wird es mit Notwendigkeit erkennen, daß alle Dinge Spuren seiner Macht, Lichtstrahlen seines Wissens, wundersame Zeugnisse seiner Weisheit, Abglanz seiner Schönheit sind; daß alles von ihm und durch ihn ist, ja daß er selber alles ist. Denn nichts außer ihm hat wirkliches Sein, sondern das Sein aller Dinge ist nur der Abglanz von dem Licht seines Seins» (aus: «Das Elixier der Glückseligkeit» von M. al-Ghazālī, Düsseldorf, 1959).

Solche Worte lassen verstehen, warum die Nachahmung der materiellen Wirklichkeit dem islamischen Künstler abwegig erscheinen mußte: Aus seiner Sicht würde ein abbildhaftes Darstellen die Aufmerksamkeit von den *in* den Erscheinungen wirkenden Schöpfungskräften auf äußerliche Merkmale ablenken, wodurch eine unerwünschte Beschränkung vollzogen wäre. Zudem wäre die Aussage des Kunstwerks dann von der Kunstfertigkeit des menschlichen Herstellers abhängig und könnte das hintergründige Wirken des Urschöpfers verdecken. Statt durch sein Werk auf die zeitlosen Mächte hinzuweisen, würde der Künstler dadurch selbst in den Vordergrund treten und das Werk mit den Zufälligkeiten und der Unzulänglichkeit seiner menschlichen Urheberschaft belasten.

Das Problem, das hier hervortritt, ist bezeichnend für das islamische Denken: Der Mensch im allgemeinen, und in diesem besonderen Fall der Künstler, soll sich nicht an die Stelle des Schöpfers setzen. Sein Werk kann Gleichnis für Gottes Werk sein, doch darf es nicht eigene Allmacht vortäuschen, denn Allah allein ist der einzige wahre Urheber der Schöpfung. So würde sich etwa ein Bildhauer, der menschliche Statuen errichten wollte, dem Vorwurf aussetzen, er erhebe einen Anspruch, den er nicht erfüllen kann: Da er

seinem Bildwerk kein Leben einzuhauchen vermag, wäre seine Schöpfung als Anmaßung und Gotteslästerung zu betrachten. «Und ist denn etwa der, welcher erschuf, gleich dem, der nicht erschuf?» (Koran 16/17). Ein solches Werk müßte dem gläubigen Muslim als eine Art Totgeburt erscheinen, weil es eine Realität vortäuschen will, über die es nicht gebietet, und weil es einen zufälligen Zustand des Objekts, so wie er sich dem Auge des Bildhauers dargeboten hat, als endgültig fixiert. So wird das Problem der künstlerischen Wahrheit vom Islam ganz anders empfunden als in der Antike oder in der europäischen Kunst: Alles, was die Verunreinigung des Bezuges zwischen Gott und Mensch und damit den Vorwurf des Götzendienstes hervorrufen könnte, wird streng vermieden; die naturalistische Darstellung wird als zutiefst illusionär gewertet und als unstatthafte Einengung der wahren Lebenskräfte abgelehnt.

Von diesen Voraussetzungen her ließe sich die These aufstellen, daß die islamische Bilderfeindlichkeit in gewissem Sinne nicht eine Beschränkung, sondern eine Erweiterung des künstlerischen Blickfeldes ergeben hat. Jedenfalls wäre es verfehlt, das Wesen der islamischen Kunst nur negativ vom Bildverbot her deuten und als ein «Ausweichen» ins Feld des Ornamentalen verstehen zu wollen. Vielmehr haben die islamischen Künstler im Bereich der Ornamentik Möglichkeiten entdeckt, die ihnen und den Gehalten, die sie ausdrücken wollten, sehr viel gemäßer waren als die realistische Darstellung, und deshalb wurde die abbildhafte Wiedergabe nie zu einem dominierenden Anliegen, nicht einmal in den figuralen Darstellungen der Kleinkunst und der Buchminiaturen, die stark stilisiert sind.

Daß dem so war, liegt auch am besonderen Wesen der koranischen Offenbarung: Während die Bibel Berichte und Zeugnisse über ein sakrales Geschehen – nämlich die Menschwerdung Gottes in der Gestalt Christi – enthält, ist der Koran *selbst* das sakrale Geschehen und wird dadurch zu einer heiligen Schrift in einem sehr viel unmittelbaren Sinne, als das in der christlichen Überlieferung der Fall war. Dies mußte auch die Thematik bestimmen, die dem islamischen Künstler vorgegeben war: Sie bestand nicht, wie im Falle der christlichen Kunst des Mittelalters, in der bildhaften Nacherzählung der Gesta und der Wundertaten des Gottessohnes, noch in der Vergegenwärtigung des menschengewordenen Gottes in heiligen Bildern und Ikonen. Beides war sowohl wegen des transzendenten Charakters des Korans als wegen des betonten menschlichen Charakters des Religionsstifters Muhammad unmöglich.<sup>2</sup> Was dem bildenden Künstler Ansporn war und Inspiration gab, war vielmehr die im Koran berufene innere Ordnung der Dinge, die Allgegenwart des Einen, die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung, die ursprüngliche Reinheit des Zeitlosen, aus dem sich das Irdische abspaltet und zu dem es zurückkehrt, das rhythmische Werden und Vergehen der Erscheinungen, das Sinnbildhafte der Naturvorgänge.

Mit Recht darf man hier von einer «kosmischen» Kunst im ursprünglichen Sinne des Wortes sprechen: Wie der griechische Begriff «Kosmos» zugleich den inneren Aufbau der Welt und den Schmuck oder die Verzierung meinen kann, so umfaßt auch die islamische Kunst beide Bedeutungen dieses Begriffs. Sie kann grundlegende geistige Sinngehalte ausdrücken und zugleich ein Schmuck sein, der alle Gegenstände und Bereiche des täglichen Lebens veredelt. Wie der Islam immer versuchte, das Trennende zwischen religiöser und profaner Sphäre aufzuheben und beide Bereiche miteinander zu verknüpfen, so könnte man sagen, daß seine Kunst den ganzen Alltag mit einer Erinnerung an das



Zeitlose durchwirkte: Durch den Verzicht auf die Eindeutigkeit der Abbilder gewann die künstlerische Formensprache eine Vielschichtigkeit und Universalität des Ausdrucks, die sie überall anwendbar machte, ohne daß sie an geistigem Gehalt verlor. So zierte die islamische Kunst gleichermaßen Moscheen, Handelsbauten und Bürgerhäuser, ist aber genauso im Buchschmuck und in den handwerklich gestalteten Geräten des täglichen Gebrauchs gegenwärtig.

Die Trennung zwischen «reiner» und «angewandter» Kunst war der islamischen Kultur ebenso fremd wie der Begriff des isolierten Kunstwerkes, der sich in der europäischen Malerei und Plastik seit der Renaissance entwickelt hat. Von Anfang an nahm das Bauwerk eine zentrale Stellung ein und wurde zum Träger der künstlerischen Kräfte, die sich im abstrakten Ornament entfalteten. Die Bedeutung, die das Ornament als Vermittler geistiger Sinngehalte gewann, ließ auch die daran beteiligten handwerklichen Künste wie etwa den Steinschnitt, den Gipschnitt, die Holzschnitzerei und die Keramik zu einem Rang emporsteigen, wie sie im mittelalterlichen Europa die Bildhauerei und die Tafelmalerei innehatten. Sie folgten alle den gleichen ästhetischen Grundgesetzen wie das Bauwerk und waren nahtlos mit ihm verbunden, wodurch die islamische Kultur eine seltene Homogenität in der Gestaltung des Lebensrahmens erzielt hat.

Eine andere Auffassung als im neuzeitlichen Europa zeigt sich auch in der Stellung des Künstlers und Baumeisters: Eingebunden in die handwerkliche Tradition, trat er so gut wie nie aus seiner Anonymität heraus. Die fortlaufenden Überlieferungsketten zwischen Meister und Schüler zielten nicht auf die Betonung der «Originalität» des Individuums, sondern auf die möglichst ungetrübte Übermittlung geistiger Sinngehalte. Deshalb war auch die Nachahmung nichts Suspektes, sondern Teil eines künstlerischen Weges, der einem Initiationsprozeß glich. Die individuelle Marke wurde nicht als Selbstzweck gesucht, sondern ergab sich ungewollt, als Ergebnis der persönlichen Interpretation allgemeingültiger Modelle durch den einzelnen Künstler. In diesem Zusammenhang hatte auch der handwerkliche Arbeitsvorgang seine tiefere Bedeutung: Oft wählte der Künstler mit Absicht bescheidene und vergängliche Materialien wie Keramik, Gips und Holz zur künstlerischen Auskleidung der Bauten, um zu zeigen, daß er das Ewige nicht im Stoff, sondern im Sinngehalt der Formen zu fassen suchte. Das Wesen seiner Arbeit bestand darin, diesen bescheidenen und gefügigen Materialien durch die künstlerische Gestaltung Glanz und Kostbarkeit zu verleihen, den Stoff transparent zu machen für geistige Ausstrahlung.

Für den Künstler, der sein Werk sinnbildlich und real zugleich zu verstehen vermag, ist die Veredlung des Werkstoffes ein Gleichnisbild für die Läuterung seines eigenen Wesens. Denn durch die Ausgestaltung einer geistigen Form im Stoff wird auch sein eigenes Inneres gehoben und zu einem höheren Bewußtsein geführt. Dieses traditionelle Ziel der künstlerischen Tätigkeit – wir treffen es auch in den Bauhütten des europäischen Mittelalters an – erklärt die Nähe des Kunsthandwerks und seiner Bruderschaften zu den Verbindungen der Sufis, war doch beiden ein geistiger Weg aufgetragen, der in Werk und Tat zu erfüllen war.<sup>3</sup> Zugleich ergibt sich daraus die einleuchtende Erklärung für das Zurücktreten des Individuums in der islamischen Kunst: Das Ziel dieses geistigen Weges war ja gerade die Überwindung der subjektiven Eingebung des Künstlers und das allmähliche Vordringen in das Reich der objektiven Wahrheit oder, anders gesagt, die Überwindung der individuellen Spaltungen, das Sichtbarmachen des ungeteilten Seins.

Im Gegensatz zum modernen Denken sah der Islam gerade in dieser Erhebung aus dem Individuellen die höchste Möglichkeit der Selbstverwirklichung, die dem Künstler und dem Menschen offenstand; und diese gemeinsame Zielrichtung war es auch, die der Kunst und dem Leben ihren Zusammenhalt gab.

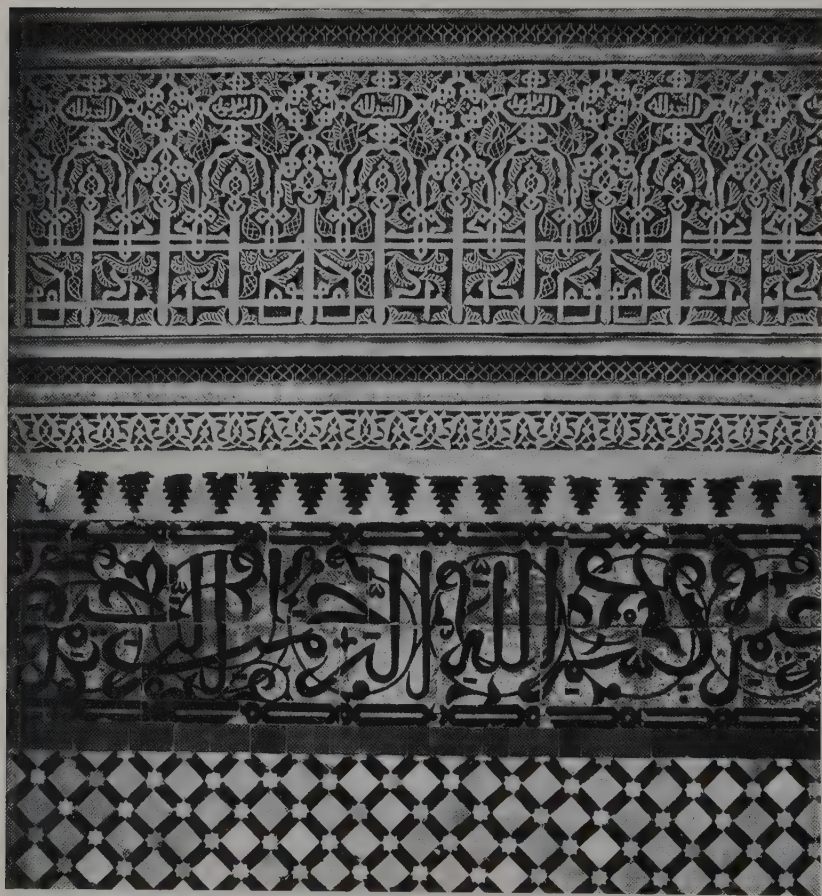
### *Künstlerische Gestaltungsmittel*

Während der Sprachgebrauch, die Lebenshaltung, die Glaubensregeln und die geistigen Anschauungen der islamischen Völker meist unmittelbar auf den Koran und das Vorbild des Propheten zurückgehen und von dort her ihre dauernde Prägung erfahren haben, sind zur bildenden Kunst keine konkreten Anweisungen von gleicher Deutlichkeit überliefert. Die vorhandenen Zeugnisse beschränken sich auf das bekannte Koran-Gebot, die «Bilder» zu meiden (Koran 5,92), das vor allem im Hinblick auf die heidnische Götzenanbetung erlassen war. Auch soll der Prophet gesagt haben: «Diejenigen, die Bilder herstellen, werden am Jüngsten Tage bestraft: Man wird zu ihnen sagen: «Belebt, was ihr geschaffen habt!».» Im übrigen sind uns nur Muhammads Vorliebe für die einfache Lebensweise und seine Abneigung gegen unnötige Prachtentfaltung bekannt, und als solche muß er auch die bildenden Künste betrachtet haben. In seinen Augen war die Schöpfung das große Kunstwerk, und ihre Wunder boten Anlaß genug zur Verehrung («Die ganze Welt ist ein Gotteshaus»). Er fürchtete wohl auch, daß die Gegenwart des Göttlichen in der Welt durch das Bild entkräftet und gefährdet worden wäre, so daß die Beschwörung Allahs ganz der Macht des Wortes, dem Rhythmus der Sprache und der Kraft der Gleichnisse überlassen blieb.

Der Wandel, der sich nach dem Tod des Propheten anbahnte, die Aufnahme und allmähliche Verarbeitung eines reichen kulturellen Erbes unter den Umayyaden und die in diesem Prozeß stattfindende Entfaltung einer islamischen Kultur sind bereits weiter oben (S. 73 ff.) umrissen worden. Bezeichnend dafür ist die selektive Aneignung von hellenistischen, byzantinistischen und sassanidischen Bildelementen, die sich auf Figuralles wie auf Ornamentales erstreckte: In den umayyadischen Jahrzehnten zu Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr. zeigt sich noch ein eher wahlloser und sehr gemischter Einsatz von überlieferten Kunststilen, was wohl damit zusammenhängt, daß eine islamische Schicht von Baukünstlern und Handwerkern noch nicht herangereift war. So bedienten sich die Herrscher, denen bald sehr viel an der reichen Ausstattung ihrer Bauten gelegen war, wechselweise verschiedener Baumeister aus allen Teilen des neuen Reiches. Da diese naturgemäß ihren eigenen künstlerischen Traditionen folgten, brachte die frühe islamische Periode vorerst ein recht heterogenes Gemisch von künstlerischen Formen hervor. Wie die erhaltenen Überreste zeigen, waren darunter viele Arten des hellenistischen und des sassanidischen Ornaments, aber auch Formen des figuralen Schmucks, ja solche, die als Königsbilder gedeutet werden, sowie Landschaftsdarstellungen im byzantinischen Mosaikstil. Als aber der Islam begann, weitere sesshafte Volksschichten in den eroberten Gebieten zu durchdringen und die bürgerlichen Berufsstände zu erfassen, wuchs das Bedürfnis, alle Bereiche des Kulturlebens in Einklang mit den geistigen Prinzipien der Religion zu bringen. Diese Besinnung auf das eigene Wesen, die auch für die Entstehung der islamischen Rechtsordnung im 9./10. Jahrhundert n. Chr. bestimmend war, hat dem

Kunsthandwerk seine endgültige Richtung gewiesen. Aus dem reichen Schatz spätantiker und orientalischer Tradition schälten sich seit dem 10./11. Jahrhundert jene typischen ornamentalen Formen des Islam heraus, die den geistigen Grundsätzen der Religion Gestalt zu geben vermochten, ohne das erwachte Bedürfnis nach Schmuck und Prachtentfaltung zu verneinen.

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf die Ergebnisse dieses Wandlungsprozesses und wollen auf die wesentlichen Merkmale der islamischen Kunst hinweisen, ohne allzusehr auf Sonderformen und zeitliche Entwicklungsstufen einzugehen. Im Falle der islamischen Kunst ist es angemessen, besonderes Gewicht auf die typischen Wesenszüge zu legen, weil man hier, abgesehen vom ersten Selbstfindungsprozeß der frühen Jahrhunderte, kaum von einer linearen Entwicklung von Stilformen sprechen kann. Vielmehr handelt es sich um eine Art dauernder Umkreisung des einmal gefundenen Wahrheitsgehalts, aus dem sich die verschiedenen formalen Ausbildungen der islamischen Kunst entfaltet haben. So liegt das Interesse der islamischen Kunstgeschichte, anders als in



186. Kalligraphische Schriftzüge im Stuck und Fayence in der Wandverkleidung des Hofes der Attarîn-Madrassa in Fes (14. Jh.)



Europa, weniger auf der Abfolge von wechselnden Motiven, Stilformen und Sehweisen als auf der dauernden Variation zentraler Grundthemen. Daraus erklärt sich auch die innere Verwandtschaft verschiedener regionaler Stilformen sowie das gelegentliche Zurückgreifen auf Stilmerkmale, die bereits zu einem früheren Zeitpunkt oder in einer anderen Region entwickelt worden waren. Grundsätzlich hat die bildende Kunst des Islam überall vier Ausdrucksformen bevorzugt, die einzeln oder auch in gegenseitiger Verbindung auftreten können: die Kalligraphie, das geometrische Ornament, die Arabeske und, mit gewissen Einschränkungen, figurale Motive. Besonders die ersten drei sind als Flächenschmuck konzipiert und hängen deshalb eng mit der architektonischen Gestaltung zusammen.

Die vornehmste unter diesen vier Ausdrucksformen ist die *Kalligraphie*, die gleichsam der bildnerischen «Rezitation» des koranischen Gotteswortes dient. Es wurde schon erwähnt, daß die Rezitation des heiligen Buches ein zentraler Teil des islamischen Ritus ist. Die kalligraphische Aufzeichnung des Gotteswortes stellt in den Augen des Muslim ein irdisches Abbild der himmlischen «Ur-Tafel» dar, die als Vorlage zu den Offenbarungen des Korans diene. Deshalb kommt der Schrift innerhalb der islamischen Kunst eine ähnliche, ja noch höhere Bedeutung zu als der Wiedergabe der biblischen Gesta in der christlichen Kunst. Es gibt kaum eine andere Kultur, die dem Schriftbild eine vergleichbare Bedeutung zugestand wie der Islam: Kalligraphische Zeichen können hier zu Chiffren der göttlichen Gegenwart werden, die mit ihren Schwingungen den Alltag durchwirken und in verschiedensten Zusammenhängen die Erinnerung an das Höhere wachhalten.

Ausgehend vom archaischen Duktus des «Kûfî», das in den frühesten Koranhandschriften gebraucht wurde, haben sich in der Folge mancherlei kalligraphische Varianten des Schriftbildes gebildet. Sie reichten von streng monumentalen Setzungen über blütenreichere Formen bis zu den verschlungenen Kursivschriften des «Nas-chî» und des «Thuluth». Das Nas-chî wurde vor allem in den späteren Manuskripten bevorzugt, während sich die verschiedenen Formen von Kûfî und Thuluth durch ihren wuchtigen Charakter besonders gut für den architektonischen Flächenschmuck eigneten. Sie kamen dort in verschiedenen Materialien und Techniken wie Stuck, Holz, Stein oder Keramik zur Anwendung und dienten zur Gliederung der Bauteile sowie zur Rahmung von ornamentalen Wandfeldern oder zur Hervorhebung wichtiger architektonischer Elemente wie Mihrâb, Tore, Îwâne und Fenster. Die Art des Schrifttypus und des verwendeten Materials kann von Region zu Region und von Epoche zu Epoche wechseln. Doch ist darin nicht ein «Fortschritt» von einer Form zur anderen zu sehen, sondern vielmehr ein Auswählen aus einem bestehenden Repertoire von Schriftzügen, wobei auch die ältesten Typen immer wieder zum Zuge kommen. Bei all diesen von rechts nach links geschriebenen Schrifttypen nutzt der Künstler das rhythmische Wechselspiel zwischen vertikalem und horizontalem Aufbau der Zeichen: die vertikalen Stäbe der im Namen Allah vorkommenden Buchstaben Alif und Lâm geben dem Schriftgefüge Halt und Gliederung; aus den horizontalen Elementen entstehen dagegen fließende Figuren, die durch gelegentliche Schleifen, Verknotungen und frei ausschwingende Enden gegliedert sind.

Während die Kalligraphie gleichsam den mythischen Aspekt des Islam verkörpert, bezieht sich die *geometrische Formensprache* der islamischen Kunst auf die Strukturgesetze der Schöpfung. Die Lehre von Zahl und Figur war von alters her eine Quelle der



187. Iranisches Seidengewebe mit floraler Kufi-Kalligraphie (11./12. Jh.)

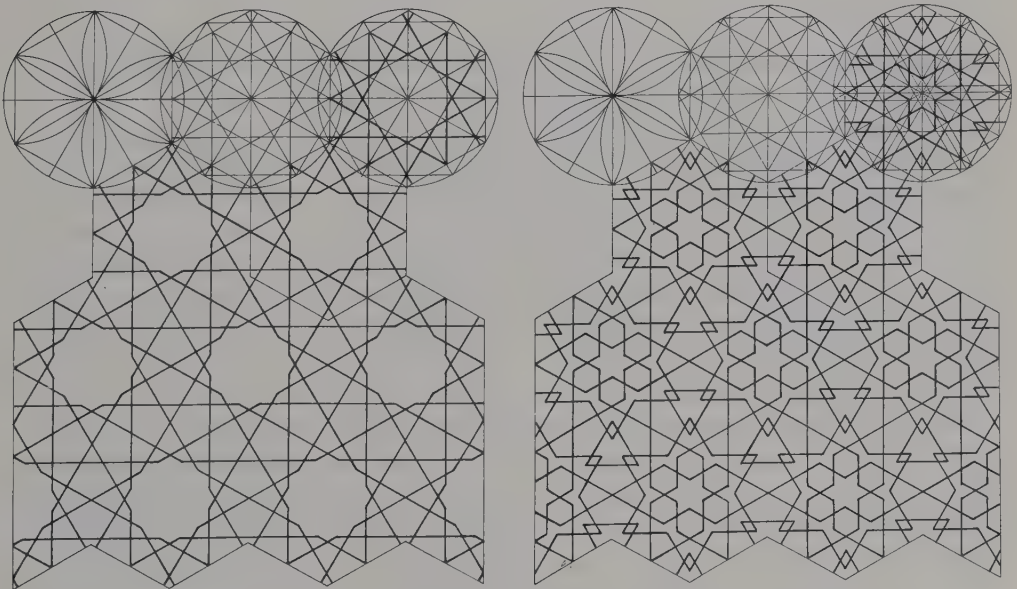
spekulativen Erkenntnis und diene der Einweihung in kosmische Zusammenhänge – schon im alten Ägypten, wo sie als heiliges Wissen gehütet wurde, und nicht weniger bei den Griechen. So sagten die Pythagoräer, das Seiende entstehe durch Nachahmung der Zahl, und sprachen dem qualitativ erfahrenen Zahlenwesen eine besondere Förderung der geistigen Erkenntnis zu. Auch für Platon (*Der Staat*, VII. Buch) ist die Geometrie die «Erkenntnis von den Gegenständen des ewigen Seins», die den Geist vom Anblick des Werdenden zur Schau des Seienden emporzuführen vermag. Diese Tradition setzt sich fort bis zum Ende der Spätantike, wo sie noch in den Kommentaren des Neuplatonikers Proklos (410–485 n. Chr.) ihre ungebrochene Lebenskraft zeigt.<sup>4</sup>

Durch seine Vorstellungen von der Schöpfung und von der göttlichen Einheit (*Tawhîd*) war der Islam in besonderem Maße zur Aufnahme und Verarbeitung dieses Geistesgutes befähigt. Im Figurespiel der Geometrie fanden die Künstler ein Ausdrucksmittel, das ihren gestalterischen Absichten vollkommen entsprach. Neu und vielleicht einzigartig waren freilich die Art, wie dieses Geistesgut aus der abstrakten Welt des Denkens in die sinnliche Welt der bildenden Kunst überführt wurde, die Konsequenz, mit der es den bildhaften Ausdruck bestimmte, und nicht zuletzt die Breite, mit der es hier wirken konnte, ohne an geistigem Gehalt zu verlieren. In der Tat liegt ein wesentlicher Reiz der ornamentalen Kunst des Islam in der unauflöslichen Verbindung, die das Geistige mit dem Sinnlichen eingeht: Elemente aus der Ideenwelt werden in ein sinnenhaft aufgebautes Figurespiel übertragen, geometrische Kompositionen werden zu Sinnbildern und Wahrzeichen der kosmischen Zusammenhänge der Schöpfung, zu Kristallisationen einer geheimen Weltordnung, die hinter den sichtbaren Dingen steht.<sup>5</sup> Um das Gleichgewicht zu halten, mußte der Künstler allerdings genau die Schwelle kennen, bis zu der er die Verfestigung und Isolierung individueller Formen treiben konnte, ohne daß die schwebenden Sinngehalte entschlüpften, um die es ging. Daraus ergab sich eine gespannte Verhaltenheit des Ausdrucks, die den Betrachter oft stärker erregen kann als die Dramatik figürlicher Darstellungen.

Da der muslimische Künstler sich vor allem um die Sichtbarmachung kosmischer Gesetze und Wirklichkeiten in geometrischen Gleichnissen bemühte, war sein zentrales Thema die Entfaltung der Vielfalt aus der Einheit und ihre Rückführung auf den

gemeinsamen Ursprung – eines der Leitmotive der Kontemplation im Islam. Die geeigneten Figuren zur Darstellung dieses Vorgangs waren der Kreis und die ihm eingeschriebenen, aus geometrischen Teilungen und Verbindungen entwickelten Polygone und Sternmuster. Die Kunsthandwerker liebten solche geometrischen Spiele, weil sie in struktureller Form die Entfaltung verschiedener Aspekte einer urbildhaften Wirklichkeit vor Augen führten, die alle dem gleichen gestaltlosen Ursprung – dem Mittelpunkt des Kreises – entnommen waren:

Jedes einzelne Modul dieser geometrischen Kompositionen ist allseitig ausgewogen und ruht vollkommen in sich selbst. Doch steht meist nicht eine einzelne Figur im Vordergrund, sondern ein komplexes Gewebe mit verteilten Brennpunkten, das durch Spiegelung der Figuren in alle vier Richtungen, durch fortlaufende Unterteilung in kleinere Untereinheiten oder durch Eingliederung in umfassendere geometrische Netze entsteht. Dabei finden Durchdringungen und Überlagerungen der einzelnen Figuren statt, Vorgänge, die durch einen subtilen mehrschichtigen Aufbau der ornamentalen Fläche begünstigt werden: Jede Einzelform tritt in verschiedenen Zusammenhängen und Kombinationen auf, kreuzt sich mit anderen Formen zu neuen Motiven und löst sich zugleich im übergreifenden Gewebe auf, die verschiedensten Zuordnungen gestattend. So ergab sich ein höchst präzises und zugleich mehrdeutiges geometrisches Figurespiel, das dem bildenden Künstler ein unerschöpfliches Feld praktischer Meditation eröffnete und eine einfache, aber grundlegende philosophische Botschaft in sich trug: daß nämlich keine der dargestellten Figuren für sich selbst stand und daß jedes Element nur ein bewegliches Partikel auf einer Stufenleiter von geometrischen Entsprechungen war, die aufsteigend zur obersten Einheit und absteigend zur unendlichen Mannigfaltigkeit irdischer Erscheinungen führte. Dem Betrachter war damit ein Anhaltspunkt gegeben,



188. Aus der geometrischen Kreisteilung abgeleitete ornamentale Netze (nach I. el Said)





189. Minbar in der mamlukischen Moschee des Faradsch Ibn Barqûq in der 'Totenstadt' von Kairo (14. Jh.). Ziseliierte geometrische Netze überziehen die Steinwangen der Treppe, und Muqarnas zieren den Sturz des Tors

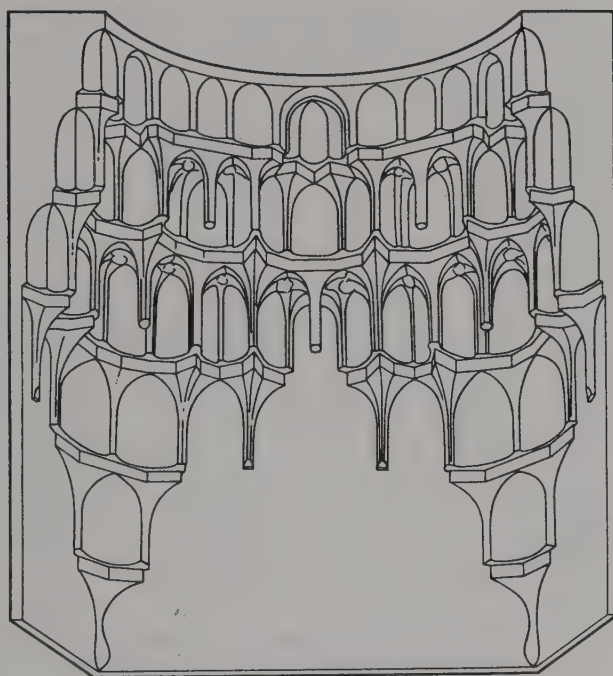
seine Aufmerksamkeit nicht von illusionären materiellen Verfestigungen gefangennehmen zu lassen, sondern sich dem Wirken der höheren Realität zu öffnen.

Die dekorative Wirkung ist ein natürliches Resultat dieser Art von Flächengestaltung, doch kein künstlerischer Selbstzweck. Neben dem fast rauschhaften Trieb zum Füllen und Schmücken der leeren Fläche steht die geistige Disziplin, die Formen von kristallener Klarheit hervorbringt. Denn das eigentliche Ziel, das dieser Formensprache innewohnt, ist, Einheit und Komplexität der Schöpfung sichtbar werden zu lassen und den gemeinsamen Ursprung und die harmonische Verwobenheit des Lebendigen jenseits der äußeren Erscheinungen sinnfällig zu machen. Ohne eine solche Sinnggebung wären die Beharrlichkeit und die Hingabe nicht zu verstehen, mit der islamische Künstler diese Art des Ausdrucks gepflegt und zu ungewöhnlicher Vollendung entwickelt haben.

Ihr vorzüglichstes Anwendungsfeld haben die geometrischen Muster in den Wandverkleidungen islamischer Moscheen, Paläste und Wohnbauten gefunden. Je nach Region kommen verschiedenste Techniken zum Einsatz: Stuck, Fayenceplatten, Fayencemosaik, Steinschnitt und Inkrustation, zugespitzter oder ornamental verlegter Backstein, bemalte oder unbemalte Holzschnitzerei. Wenn die Überlagerungen der geometrischen Figuren nicht nur linear, sondern durch ein mehrschichtiges Relief wiedergegeben wurden, gewann das Ornament eine besondere Tiefenwirkung und wurde durch das

einfallende Licht veredelt. Ein Beispiel dafür sind die stuckverzierten Wandflächen der maurischen Architektur, die sich im Licht aufzulösen scheinen und kostbaren Stickereien gleichen.

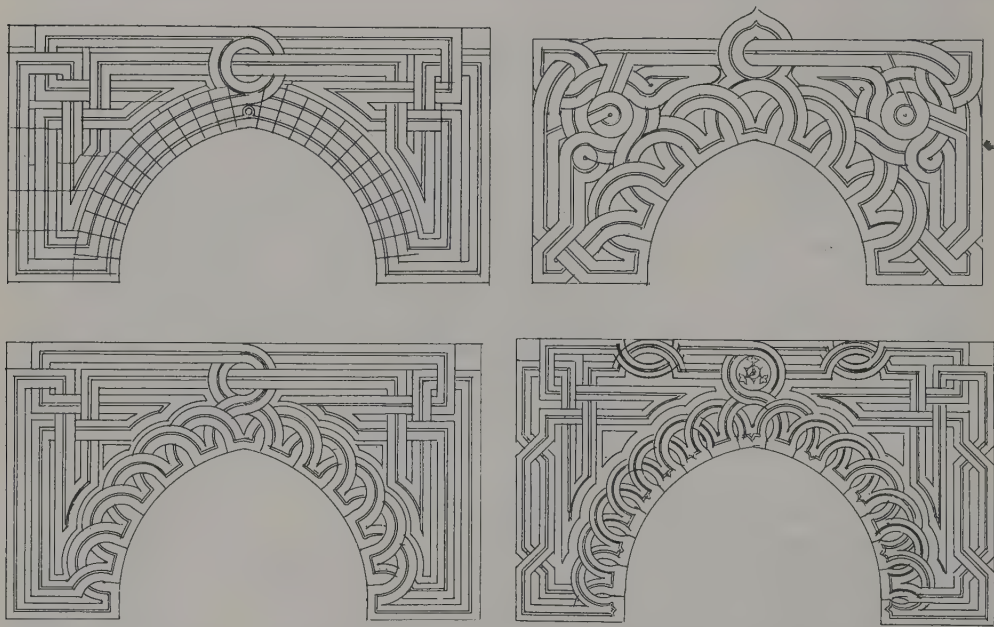
Außer auf den Schmuck der Wandflächen hat sich die ornamentale Geometrie auch auf die dreidimensionale Gestaltung der Architektur ausgewirkt. Angesichts der Vorliebe der islamischen Architektur für gewölbte Strukturen ergab sich schnell das Problem der Vermittlung zwischen planen und sphärischen Flächen, was insbesondere den Übergang von einem quadratischen Sockel zu einer aufgelegten Kuppel betraf. Während die europäische Architektur des Barock versucht, die Kuppel optisch von der Unterlage abzuheben, ist es das Ziel der islamischen Architektur, möglichst fließende und fein artikulierte Übergänge zwischen beiden Bereichen herzustellen. Dieser Absicht entspricht die Aufmerksamkeit, die dem Auflager der Kuppel gewidmet wird: Ausgehend von der Trompe, die schon in der sassanidischen Architektur gebräuchlich war, haben sich im 10./11. Jahrhundert n. Chr. allmählich stärker gegliederte Nischenformen entwickelt, aus denen schließlich das kleinteilige Motiv der «Muqarnas» hervorging.<sup>6</sup> Es verbindet untereinander verklammerte Nischenformen mit herabhängenden Zapfen, was ihm auch die Bezeichnung «Stalaktiten» eingetragen hat. Seine schlagartige Verbreitung zeigt, daß es einem besonderen Bedürfnis der islamischen Baukünstler entsprach, die es mit Vorliebe zur Füllung von Hohlräumen unter vorkragenden Bauteilen verwendeten. Dies ergab sich vor allem bei aufgestockten polygonalen Trommeln, die im Rhythmus von 8, 16 und 32 Ecken vom quadratischen Rundbau zur Kuppel überleiteten. Daneben erscheinen die Muqarnas auch als kristallines Füllwerk in vielen İwān, Portalen und Fensternischen sowie unter vorspringenden Erkern und Brüstungen vieler Minarette.



190. Struktur des Muqarna-Pendentifs: Die Muqarnas füllen die Eck-Hohlräume bei vorkragenden Aufbauten, besonders im Fall der Überlagerung einer viereckigen Grundform mit achteckigen oder runden Kuppel-Trommeln (vgl. auch Abb. 71)

Die geometrischen Sequenzen von ineinandergeschachtelten, fortlaufend sich unterteilenden Hohlzellen, die umgekehrt von größeren Nischeneinheiten überwölbt sind, können als räumliche Umsetzung des zweidimensionalen Systems der ornamentalen Netze gelten. Auch hier zeigt sich wieder die Grundtendenz der islamischen Kunst: daß aus einem einfachen Grundelement eine Vielfalt zusammenhängender Formen entspringen kann, die sich dennoch zu einem komplexen, aber einheitlichen Ganzen integrieren lassen. Durch den dreidimensionalen Charakter der Muqarnas wird allerdings eine nahtlose Verbindung zwischen Architektur und Ornament erzielt, die alle Grenzen zwischen tragenden und zierenden Elementen verwischt und den Innenraum als homogene Gußform umfängt. Das Spiel der Muqarnas mit verschiedenen Größenordnungen und Bezugsebenen trägt dazu bei, den realen Maßstab des Bauwerks auszulöschen und es der materiellen Wirklichkeit zu entrücken.

Bezieht sich die Geometrie auf die kristallinen oder «statischen» Aspekte der Schöpfung, so wendet sich die islamische *Arabeske* ihren pflanzlichen oder «dynamischen» Aspekten zu. Nicht das Sein, sondern das Werden und Vergehen sind die Themen, denen sie Ausdruck gibt. Dem Muslim ist diese Polarität aus dem Koran geläufig, der in Dutzenden von Gleichnissen immer wieder die Entfaltung und die Einziehung der irdischen Schöpfung durch den Schöpfer beschwört und sie mit den großen Naturerscheinungen in Zusammenhang bringt. Diesem rhythmischen Weltgefühl kam die antike Weinblattranke entgegen, die in einer allmählichen Metamorphose zum Grundelement der islamischen «Arabeske» umgebildet wurde.<sup>7</sup> An dieser Umformung, Straffung und Neubelebung antiker Ornamentik war der Genius nomadischer Völker wie der Araber,



191. Verzierungen über dem Kopf der Mihrābnischen aus verschiedenfarbiger Stein-Inkrustation (Aleppo 12./13. Jh.). Die Flechtbank-Ornamentik weist auf das Erbe der Steppenvölker





192. Geschnittzes Holzpanel mit arabeskenhaft eingebundenen Pferdeköpfen (Kairo, 11. Jh.)

193. Schema zur Entwicklung der islamischen Arabeske. Von oben nach unten: Spätantikes Gesims (6. Jh.), Ornament aus der Amr-Moschee in Kairo (um 800), Fries aus der Ibn-Tülün Moschee in Kairo (9. Jh.), Deckenmalerei aus der Sidi Oqba Moschee in Kairouan (10./11. Jh.), Ägyptische Holzschnitzerei (13. Jh.)

Berber und Turkmenen beteiligt, die ihre unverbrauchte Spannkraft in die seßhafte Kultur einbrachten. Der ursprüngliche Sinn des Nomaden für rhythmische Abläufe, für endlos verschlungene Linienführungen, in denen Anfang und Ende periodisch verknüpft werden, hat die Kunst des Islam mehrmals neu belebt und viele Spielarten der Arabeske entstehen lassen, die auch in die höfische Kunst Eingang fanden.

Seinem pflanzlichen Ursprung entsprechend wurde das Rankenwerk der Arabeske oft als Begleitmotiv oder Hintergrund eingesetzt, besonders im Zusammenhang mit der Kalligraphie. Stilisierte Zweig- und Blattformen (abstrakter und zugleich gespannter als im spätantiken Ornament) umspielen dann die vertikalen Balken der Schrift, was zu einem reizvollen rhythmischen Nebeneinander von Haupt- und Nebenmelodie führt. Als Füllmotive in ziselierten Metallarbeiten, Holz- und Elfenbeinschnitzereien oder in höfischen Teppichen überziehen die Arabesken auch größere Felder: Ihre eingerollten und ausgerollten Ranken wiederholen sich dann in symmetrischen Spiegelungen, deren vielfältige Bewegungen immer wieder ein Gleichgewicht unter sich herstellen. Gelegentlich entspringen dem rhythmischen Wellenschlag des Rankenwerks nicht nur Blätter und Knospen, sondern auch stilisierte Tiermotive, Köpfe und Fabelwesen, die so in das

übergeordnete Muster eingebunden sind, daß sie, kaum hervorgebracht, auch wieder verschlungen werden und nicht als Sonderwesen in Erscheinung treten.

Wenn sich die stilisierte islamische Arabeske von realen Naturformen und von der Menschengestalt abgewendet hat, so bedeutet dies durchaus nicht, daß der Islam diese geringgeschätzt hätte, und es ließen sich manche Zeugnisse für das Gegenteil anführen.<sup>8</sup> Daß die Natur im Kunstwerk aber nur in zeichenhafter Form wiedergegeben wird, liegt an der besonderen Art der islamischen Naturanschauung, die sich auch die Künstler zu eigen gemacht haben. Für den Muslim, der an die Allmacht und die Allgegenwart Gottes glaubt, sind alle Naturerscheinungen unmittelbare Äußerungen Allahs, der sich täglich aufs neue in seinen Werken kundgibt. Der Künstler – selbst Teil der geschöpften Natur – darf sich nicht vermessen, die göttlichen Erscheinungen nachzuahmen; er soll sie nicht durch seine Darstellung den Beschränkungen der menschlichen Natur unterwerfen, noch soll er versuchen, sie formal zu fixieren, weil er damit die Unmittelbarkeit der göttlichen Einwirkung zerstören und den Blick vom tieferen Wesen der Erscheinung ablenken würde. Im Gleichnis der Arabeske aber kann er auch mit bescheidenen formalen Mitteln auf die ursprünglichen Kräfte der Schöpfung hinweisen und so den inneren Lebensstrom zum Ausdruck bringen, aus dem die individuellen Erscheinungen sich abspalten und in den sie wieder zurückkehren.

Das vierte und letzte der anfangs genannten Elemente der islamischen Kunst ist ihr *figuraler Formenschatz*, der sich besonders im iranischen Bereich entfaltet hat, wo eine jahrtausendealte Tradition unter neuen Vorzeichen fortgesetzt wurde. Ohne die gegenständliche Darstellung abwerten zu wollen, muß man sie aber doch als einen Nebenast der islamischen Kunst bezeichnen, denn sie hatte nie liturgischen Charakter wie etwa in der christlichen Kunst, und sie ist (im Gegensatz zur Kalligraphie und zum geometrischen Ornament) nie zum Schmuck von Moscheen verwendet worden. So treffen wir figurale Motive vor allem in der höfischen Kleinkunst und in Gegenständen des täglichen Gebrauchs an: in der Miniaturmalerei, in der Keramik sowie in manchen Geweben oder Holz- und Elfenbeinschnitzereien. Aber auch hier vermeidet der muslimische Künstler den Naturalismus: Tiere und Menschengestalten werden auf archetypische Weise dargestellt und gegebenenfalls einer geometrischen Gesamtkomposition untergeordnet. Schattenwurf und perspektivische Darstellungen werden vermieden, wodurch die Figuren auf eine irrealen Ebene gehoben werden und vielerlei Verbindungen mit anderen Motiven eingehen können, Verbindungen, die in einer naturalistischen Darstellung ausgeschlossen wären. Auch in der Wahl der Farben wird mehr auf Symbolik und kompositionelle Harmonie als auf Realismus geachtet, wodurch das Kunstwerk jeden Anschein von Nachahmung vermeidet.

Besondere Aufmerksamkeit in unserem Zusammenhang verdienen die iranischen Miniaturen des 15./16. Jahrhunderts, die als Illustrationen höfischer Dichtungen entstanden sind und neben figürlichen Darstellungen auch idyllische Naturschilderungen und Palastbauten, *Îwâne*, Pavillons und Wohnhäuser ins Bild bringen. Die Art und Weise, wie das Bauwerk zur Darstellung kommt, kann etwas über die Architekturauffassung und das angestrebte Raumgefühl aussagen, genauso wie die Personendarstellung die ideale Lebensverfassung beleuchtet: Die räumliche Wiedergabe kennt keine vorge-täuschte Tiefe und verzichtet auf Fluchtpunkt und Perspektive; der schattenlose Raum ist von klarem Licht erfüllt, das die Farben in höchster Reinheit hervortreten läßt. Orna-





194. Ausschnitte einer Elfenbeinschnitzerei mit arabeskenhaft verwobenen figuralen Motiven (Ägypten 11./12. Jh.)

mental behandelte Wandflächen kennzeichnen die Bauten, sind aber kaum von ausgebreiteten Teppichen und aufgehängten Baldachinen zu unterscheiden; die Gebäude scheinen, allem Irdischen entrückt, in einem schwerelosen Raum zu schweben. Natur und Menschen verbinden sich auf zarteste Weise, als bewegten sie sich in paradiesischen Räumen. Die erzählten Vorgänge scheinen sich oft simultan abzuspielen, als Kontinuum von Gesten und Bewegungen, ohne dramatische Zuspitzungen und Hervorhebungen und ohne daß einzelne Individuen ins Zentrum des Geschehens gerückt würden. Die handelnden Figuren zeigen, unabhängig von den Vorgängen, einen überirdisch heiteren Gleichmut. Ihre Verteilung im Raum unterstützt eher das Gleichgewicht der Gesamtkomposition, als daß sie auf realistische szenische Gruppierungen ausginge.

Die vier geschilderten Gestaltungsmittel der islamischen Kunst mögen im einzelnen sehr verschieden sein; dennoch gehorchen sie den gleichen Kompositionsgesetzen, was sie nicht nur verträglich, sondern auch untereinander verbindbar machte. Das wichtigste gemeinsame Prinzip war es, dem Betrachter immer den Eindruck eines Ausschnitts aus der Unendlichkeit zu geben, als ob die im jeweiligen Feld vereinten Schriftzüge, ornamentalen Gewebe, Arabesken oder figuralen Darstellungen endlos fortführbar wären. Diese Absicht zeigt sich besonders deutlich bei den Miniaturmalern, die oft ein einzelnes Element des Bildes, das in der Regel durch den Rahmen beschnitten wird, wie etwa eine Wolke oder eine Zypresse, mit ironischem Augenzwinkern herausragen lassen, als wollten sie sich ausnahmsweise gegen dieses Gesetz auflehnen, das sie doch streng befolgen.

### *Flächenkunst und Raumvorstellung*

Entgegen manchen Deutungen entspricht der ornamentale Schmuck der Wandflächen islamischer Bauten keineswegs einem ›horror vacui‹ (in gewissem Sinne ist er sogar das Gegenteil davon), sondern hat eine präzise gestalterische Funktion zu erfüllen: Dem Ornament kommt die Aufgabe zu, an einer Transfiguration des Bauwerks mitzuwirken, die es aus der plumpen Realität des Stoffes in einen schwerelosen, den geistigen Erscheinungen verwandten Zustand überführt. In diesem Hang zur Entstofflichung der





195. Aus Nischenformen aufgebautes Portal der fatimidischen Aqmar-Moschee in Kairo (11. Jh.)  
 196. Nischen-Portal mit Muqarnas der frühosmanischen «Grünen Moschee» in Bursa (15. Jh.)

materiellen Gegebenheiten tritt ein zentraler Wesenszug der islamischen Baukunst hervor, der genau dem bilderlosen (anikonischen) Charakter der bildenden Kunst entspricht. Es geht dabei allerdings nicht um eine einfache Negation der sinnhaften Erfahrung oder um bloße Flucht in die Transzendenz: Was angestrebt wird, ist vielmehr die Verfeinerung der Sinne für die Aufnahme einer höheren Wirklichkeit, und dazu muß die architektonische Hülle ihre irdische Schwere ablegen und einen feinstofflichen Zustand annehmen, was ihr nur mit Hilfe des Ornaments gelingen kann.

Aus diesem Grund meidet die islamische Ästhetik das Hervorheben tektonischer Grundgesetze und die Betonung statischer Kräfte, wie sie für die europäische Architektur typisch sind. Auch die dynamische Auflösung der Baumassen im Geist der Gotik wäre ihr nicht angemessen, würde doch dies aus islamischer Sicht nur eine Gegenreaktion, aber keine echte Überwindung der materiellen Schwere bedeuten. Der Weg, den die islamische Architektur gewählt hat, um ihr Ziel zu erreichen, führt deshalb gern zur «Verkleidung» der Baumassen – ein Verfahren, das der modernen Ästhetik (die auf «Materialechtheit» und sichtbaren Ausdruck statischer Funktionen festgelegt ist) suspekt erscheinen mag. Hier jedoch erfüllt die Verkleidung einen klaren Auftrag im Rahmen der geistigen Zielsetzung der Architektur: Die strukturellen Elemente werden der Notwen-

digkeit des eigenen künstlerischen Ausdrucks enthoben und dienen als Träger des ornamentalen Schmuckes, der damit auch dem umfaßten Raum seine geistige Botschaft aufprägt.

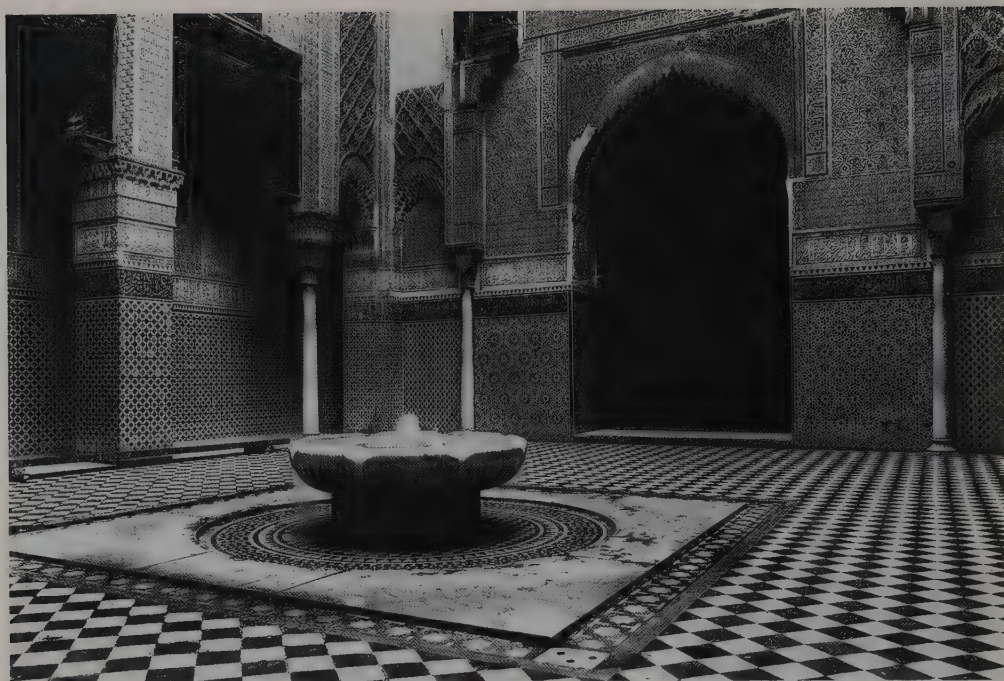
Um diesen Auftrag zu erfüllen, müssen sich Ornament und bauliche Struktur gegenseitig durchdringen und angleichen. Eine besonders spektakuläre Form solcher Angleichung ist das räumliche Ornament der Muqarnas, doch auch auf der zweidimensionalen Ebene zeigt sich eine typische Wechselwirkung: Das Ornament hüllt die konstruktiven Merkmale des Bauwerks ein und löst sie im eigenen Formenspiel auf, während die Architektur ihrerseits dem endlosen ornamentalen Gewebe gewisse geometrische Rahmungen und Feldeinteilungen, meist symmetrischer Art, auferlegt, die dem Wandschmuck einen klaren Aufbau geben. Dieser muß nicht mit der tektonischen Gliederung übereinstimmen, wenn auch naturgemäß Portale, Tore und Fenster in die gestalterische Ordnung der Wandfläche einbezogen werden. Jede Einrahmung eines ornamentalen Feldes faßt einen Ausschnitt aus dem endlosen Fluß der durchgehenden Muster ein und gleicht somit einem Fenster, das den Blick auf das vorüberziehende Unendliche freigibt – eine zweidimensionale Analogie zum Himmelsausschnitt des Innenhofes, der ein vertikales Fenster zum Universum auftut.

Die Angleichung zwischen baulichen Strukturen und ornamentaler Verkleidung gibt den verzierten Wandflächen einen ambivalenten Charakter: Einerseits bemüht sich die islamische Architektur in allen ihren Bauformen immer um äußerst klare Begrenzung und Artikulation des Raumes, andererseits werden die raumbegrenzenden Innenseiten solcher Raumgefäße durch die andere Logik des Ornaments überspielt, das die Tektonik des Gebäudes aufhebt und den geschaffenen Innenraum gleichsam ins Unendliche erweitert. Diesem ambivalenten Charakter entspricht es, daß die ornamental aufgelösten Wände wie aufgehängte Gewebe und Schleier wirken, die gleichsam nur zum Schein den Raum gliedern.

Das Bild des «Schleiers» ist ein Symbol, das am ehesten die metaphysische Bedeutung dieses Phänomens zu beleuchten vermag: Nach der islamischen Kosmologie besteht die Ordnung der erschaffenen Welt aus verschiedenen abgestuften «Schalen» des Daseins, die nach oben hin einer zunehmenden Manifestation oder «Enthüllung» Gottes entsprechen. Nach unten hin, mit wachsender irdischer Begrenztheit und Vielfalt der Schöpfung, stellen sie aber zugleich dessen «Verschleierung» dar, die wegen der beschränkten menschlichen Aufnahmefähigkeit notwendig ist. So lautet ein Hadîth des Propheten: «Gott verbirgt sich hinter siebzig Tausend Schleiern aus Finsternis und aus Licht; wenn sie weggezogen würden, müßte vom Blitzen seines Angesichts alles verbrennen, worauf sein Blick fällt.» Die ornamentalen Schauwände der islamischen Architektur gleichen solchen Schleiern, die körperlich zu verhüllen und geistig zu enthüllen vermögen. Es ist auch kein Zufall, daß sie sehr auf die abgestufte Einwirkung des Lichtes angelegt sind: dessen körperlose Strahlen flößen der Materie Leben ein und schaffen jenes Spektrum von Licht und Schatten, das, durch die Schichtungen des Ornamentes eingefangen und aufgelöst, die Muster in voller Körperlichkeit aufleben und zugleich in einem geistigen Glanz erstrahlen läßt.<sup>9</sup>

Man könnte dieses die Grenzen verwischende Verfahren der islamischen Architektur auch als «Trompe-l'œil»-Effekt bezeichnen – nur daß es hier genau das Gegenteil dessen bewirken will, was damit in der barocken europäischen Architektur erreicht wird: Es





197. Innenhof einer marinidischen Madrasa in Fes (14. Jh.). Die Wände sind mit glasierten Kacheln, Stuck und Zedernholzrelief überzogen

geht nicht um die Vortäuschung dreidimensionaler körperlicher Realität, sondern umgekehrt um den Hinweis darauf, daß alle scheinbar «realen» Dimensionen im Vergleich zur eigentlichen Wirklichkeit Illusion und Täuschung sind. Das Ornament ist in diesem Sinne nicht nur Mitspieler, sondern auch Gegenspieler der Architektur: Zwischen beiden besteht sozusagen ein stillschweigendes Einverständnis, sich wechselseitig aufzuheben, um deutlich zu machen, daß die gesetzte Form nicht für sich stehen und nichts Endgültiges besagen will. Die Setzung und gleichzeitige Rücknahme der körperlichen Form möchte einerseits einen Anstoß zum Schauen geben, andererseits aber die Aufmerksamkeit vom formalen Ausdruck ablenken und den dahinterstehenden geistigen Gehalten zuführen.

Durch diese Doppeldeutigkeit gleitet das Bauwerk in einen Schwebestand, in dem irdische Maßstäbe, Grenzen und Gesetze aufgehoben scheinen und die Materie für die Erscheinung geistiger Ordnungen durchsichtig wird. So finden sich Architektur und Bauschmuck in einem gemeinsamen Ziel, das darin besteht, im diesseitigen Raum das All, im Augenblick die Ewigkeit spürbar werden zu lassen. Der schauende Mensch soll dadurch in einen Stand versetzt werden, wo ihm die Erfahrung jener Einheit zwischen den Welten aufgeht, die das Grunderlebnis des islamischen Glaubensbekenntnisses ist. Im mystischen Sinne erneuern die so geschaffenen Räume den zeit- und schwerelosen Urzustand der Schöpfung, der nach der islamischen Weltanschauung der kosmischen Stufe der Engel und des Paradieses entspricht. Diese Existenzstufe, die zwischen den irdischen Erscheinungen und den gestaltlosen Manifestationen des göttlichen Kosmos





198. Kuppel über einem Mausoleum im Stiftungsbau des Faradsch Ibn Barqûq in der ‹Totenstadt› von Kairo (14. Jh.)

liegt, wurde in der islamischen Philosophie auch ‹Welt der Vorstellung› genannt. Sie glich in gewissem Sinne der platonischen Ebene der Urbilder und war von reinen Formen und Farben erfüllt, die aber noch keine stoffliche Verkörperung (und entsprechende Trübungen) kannten. Diese der formalen Gestaltung gerade noch zugängliche Stufe zwischen menschlichem und göttlichem Sein im architektonischen Lebensraum zu vergegenwärtigen, war das oberste Ziel der islamischen Baukunst.<sup>10</sup>

Der Entstofflichung der Wandflächen, wie sie durch die ornamentale Verzierung bewirkt wurde, entsprach die Aufwertung der architektonisch eingefassten Leere: Fast alle islamischen Bauten beruhen auf der Schaffung eines verborgenen inneren Freiraumes, der als immaterieller Kern die umhüllende Haut des Volumens bestimmt. Raum wird durch Umfassung und Aussparung, nicht durch plastische Setzung von kompakten Massen geschaffen. Dieses Vorgehen zeigt bezeichnende Analogien zur Ornamentik: Geometrische Figurennetze und Arabesken gehen so mit der eingeschlossenen Leere um, daß die ‹negativen› Formen körperhaft hervortreten können, was den Mustern eine reziproke Lesbarkeit und besondere Dichte verleiht. Auch die geistige Grundhaltung ist ähnlich: Wie das Ornament auf naturalistische Abbildungen verzichtet, um das Sinnbild zu gewinnen, so nimmt auch die Architektur den unmittelbaren plastischen Effekt zurück. Dadurch kann die mit formalen Mitteln geschaffene ‹Leere› plötzlich eine ‹Fülle› herbeiführen, die aus einer höheren Dimension einströmt.<sup>11</sup> Dies gilt für die meisten Innenräume der islamischen Architektur, und es gilt besonders für den Innenhof, der sich gleichsam in ein Stück ätherischen Raumes verwandelt und mit wenigen Mitteln, wie

einem Brunnen und einigen Fruchtbäumen, sofort Assoziationen zu einem paradiesischen Ort zu wecken vermag.

Aus dieser durch Aussparung gewonnenen Fülle ergibt sich auch der in sich ruhende Charakter des Innenhofs, der sozusagen im Unendlichen zentriert ist. Der kristalline Charakter der umgebenden Architektur, oft unterstützt von einer spiegelnden Wasseroberfläche, läßt den Innenhof zu einem allseitig ausgeglichenen Raum werden, gleich einem «hängenden» Würfel, der seinen Schwerpunkt im Unsichtbaren hat. Dadurch wird er zur «Mitte» in einem ontologischen Sinne, was sich sowohl auf das innere Reich der Seele wie auf die äußere Welt der Erscheinungen beziehen kann. Es liegt in der Symbolik dieser Mitte, daß sie, genau wie im Ornament, auch im Lebensraum des Menschen überall wiederholt werden kann und immer wieder neu herstellbar ist, woraus die islamische Architektur Nutzen zu ziehen wußte: Die dem Hofhaus zugrunde liegende Gebärde des Einfriedens und Besetzens eines persönlichen Territoriums wurde so durch überpersönliche Sinngehalte erfüllt, die dem Bauwerk etwas von der Ruhe und dem inneren Reichtum der geistigen Welt verleihen.

### *Vom Stadtbild zum Weltbild*

Die Ausführungen der vorangegangenen Kapitel haben der Reihe nach verschiedene Aspekte der traditionellen islamischen Kultur ins Blickfeld gerückt: von den religiösen Ritualen zu den Lebensgewohnheiten des Alltags, von nomadischen Urformen des Daseins zu den dauerhaften Bauformen des Palastes, der Moschee und des Wohnhauses, vom Einzelbau zum Stadtgehäuse. Ohne daß in jedem Fall ausdrücklich darauf hingewiesen worden wäre, ist aus diesen Beschreibungen doch eine innere Verwandtschaft der Formen hervorgetreten: Ornament, Architektur und Stadtbild gehorchen in der Tat gemeinsamen inneren Gesetzen, die sich auch in der Lebensform widerspiegeln. In allen Bereichen verbinden sich die miteinander und ineinanderwirkenden Teile zu einem harmonischen, von gemeinsamen Gehalten durchdrungenen Ganzen, und man darf an Goethes Worte aus den «Noten und Abhandlungen zum west-östlichen Diwan» denken, die sich auch auf die anderen Künste beziehen lassen: «Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche *Geist* nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden; hier sind alle übrigen Eigenschaften vereinigt, ohne daß irgendeine, das eigentümliche Recht behauptend, hervorträte... Jene Dichter haben alle Gegenstände gegenwärtig und beziehen die entferntesten Dinge leicht aufeinander, daher nähern sie sich auch dem, was wir *Witz* nennen; doch steht der Witz nicht so hoch, denn dieser ist selbstsüchtig, selbstgefällig, wovon der Geist ganz frei bleibt...» (Goethes Werke, Bd. II, München 1981, S. 165).

Das «leichte Aufeinanderbeziehen der entferntesten Dinge» ist ein Zug, der sich nur innerhalb eines besonderen kulturellen Umfeldes durchführen läßt: Es erfordert, daß Formen zu Symbolen erhoben werden können, die geistige Sinngehalte durchscheinen lassen, und daß entsprechende Anspielungen auch sinngemäß aufgenommen werden. In solchem Kontext arbeitet die künstlerische Einbildungskraft nicht einengend (die Formen auf bestimmte materielle Bedeutungen festlegend), sondern erweiternd, indem sie die Erscheinungen durch Analogien und Entsprechungen in höhere Zusammenhänge



geistiger Art einfügt. Dies setzt wiederum voraus, daß die Dualität von «Materie» und «Geist» überwunden ist: daß eine materielle «Form» nicht als etwas ausschließlich Stoffliches gesehen und daß «Geist» nicht als etwas Unsichtbares, jenseits aller Realität Stehendes erfahren wird. Eine Perspektive dieser Art mündet notwendigerweise in eine Kosmologie, in der Gott und Welt, Mensch und Universum nicht getrennt, sondern durch auf- und absteigende Stufenleitern von Erscheinungen materieller *und* geistiger Art miteinander verbunden sind – so wie es dem vorrationalen Weltbild entspricht, das den menschlichen Mikrokosmos als Spiegelung des universalen Makrokosmos anerkennt.

Die islamische Kultur hat diese Ur-Anschauung – die auch in Europa bei den Pythagoräern, bei den Platonikern, bei Thomas von Aquin, Meister Eckehart, Jakob Böhme, und nicht zuletzt bei Goethe, vereinzelt durchbricht – zu einem zentralen Thema ihres Weltbildes gemacht. Es hat hier nicht nur Philosophen und Mystiker inspiriert, sondern ist auch zu einem Leitmotiv des Alltags und der den Alltag prägenden bildenden Künste geworden. Zwar konnte sich nicht jeder einzelne der vollen Tragweite solcher Anschauungen bewußt sein, doch waren sie auf implizite Weise in der Lebensform selbst enthalten: Deren ritueller Charakter förderte den Sinn für das Gleichnishafte des menschlichen Daseins, das keine losgelöste Bedeutung in sich selbst hatte, sondern nur als Ausdruck von Einwirkungen und Gesetzmäßigkeiten zu bestehen vermochte, die dem «oberen Leitenden» entstammten. Aus der Bedeutung dieser dauernden Bezüge auf das Höhere erklärt sich wohl auch, warum die islamische Lebensführung bei aller religiösen Restriktion so große Freiheit in der äußeren Ordnung des Alltags zulassen konnte, bis zum Vorherrschen des Zufälligen. Da die innere Ordnung des Ganzen von vornherein feststand und nie in Frage gestellt wurde, durften die Teile sich fast beliebig zusammensetzen und fügten sich doch immer organisch ineinander, ohne daß der Zusammenhalt durch großen planerischen oder gestalterischen Aufwand von außen hätte bewirkt werden müssen. Dem entspricht es, daß die Baugestalten der islamischen Stadt in erstaunlich geringem Maß auf eine feste äußere Form fixiert waren. Sie setzten sich meist zellenartig aus einfachen Grundelementen wie Arkaden, Raumnischen, geschlossenen Kammern zusammen, die tausendfach abgewandelt, kombiniert und in neuen Zusammenhängen wiederholt wurden, so daß die Individualität des Einzelbauwerks sozusagen in einer Familie von Formen aufging, die zu einem homogenen Gefüge verschmolz. Dabei konnten die gleichen Grundformen, je nach Zusammenhang, oft verschiedene Funktionen erfüllen, oder umgekehrt konnte eine Funktion durch verschiedene Arten von Formen ausgedrückt werden. Die genaue Einordnung wurde nicht auf formaler Ebene hergestellt, sondern war Sache der darin sich abspielenden Lebensvorgänge und Verhaltensweisen, die dem Bau seine Bedeutung gaben.

In ähnlicher Weise vermied es auch die islamische Kunst, sich auf stofflich-formale Verfestigungen einzulassen; sie bemühte sich immer, die «Flüssigkeit» des Ausdrucks zu wahren, die der Darstellung der geistigen Urphänomene angemessen war, auf die sie hinweisen wollte. Kunst und Architektur schöpften ihre Inspiration aus der Welt der «reinen» Formen, die auch den Naturerscheinungen zugrunde liegt. Die islamische Architektur erzeugte gewissermaßen eine durch den Geist umgesetzte und durch kunsthandwerkliche Mittel wiederhergestellte Ur-Natur von zeitlosem Charakter, die gleichsam den «Abdruck» von der Hand des ersten Schöpfers aufwies. Diese geistige «Signatur der Dinge» (wie sie Jakob Böhme genannt hat) prägte sich auch jenen ornamentalen



Lebenszellen des Unendlichen ein, die tausendfach im Baukörper der Stadt anwesend waren: in den Innenhöfen von Moscheen, Koranschulen, Palästen und Wohnbauten, die dadurch auf eine höhere Stufe der Realität gehoben wurden.

So trug jedes Haus ein Universum im kleinen in sich und konnte im ›Teil‹ ein ›Ganzes‹ aufleuchten lassen. In der komplexen Stadtlandschaft, die alle Facetten des Alltags mit einschloß, blitzte das ›Ganze‹ freilich nur punktuell, in der Art zufälliger Fragmente, auf und wurde mehr durch symbolische Bezüge erhellt als durch plastisch durchgeformte Darstellungen vorgetäuscht. Da sich die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit in symbolischem Sinne ineinander sehen oder vertauschen ließen, verflüchtigten sich die festen Formen des Stadtgefüges zu einem zusammenhängenden und vieldeutigen Fluß von Erscheinungen, in dem der eigentliche Sinngehalt aus jedem beliebigen Fragment abzulesen war. Dies erklärt den traumhaften, wirklich-unwirklichen Charakter der alten islamischen Stadt, der heute noch jeden Besucher umfängt und ihn auch verwirren kann. Denn wie ist das laute Getriebe der Märkte mit der durchgeistigten Sprache der Kunst und der zur Meditation einladenden Stille der Höfe zusammenzubringen? Wie die zufällige, wuchernde Anordnung von Bauten und das ungeregelt verlaufende Wegnetz mit der vergeistigten Klarheit geometrischer Formensprache in den Innenhöfen? Wie der Staub und die Dünste der Straße mit dem Inbild paradiesischer Reinheit in den Höfen der Moscheen? Dem Muslim war dies Ineinander und Miteinander verschiedener Wirklichkeitsebenen kein Gegensatz, sondern die Gewähr für die unauflösliche Einheit der beiden Welten. Und daß er beide Sphären im Lebensraum der Stadt vereint fand, schenkte ihm ein tieferes Gefühl der Verwurzelung, als es staatliche Einrichtungen und politische Institutionen je vermocht hätten.

Mit dem Hinweis auf die Zusammenhänge zwischen Raumvorstellung und Weltbild sind wir an einen Punkt gelangt, an dem die Unterschiede zwischen modernen und traditionellen Stadtstrukturen besonders gut faßbar werden. Der ›Raum‹ der islamischen Stadt erschöpfte sich nicht in der physisch-quantitativen Dimension des cartesianischen oder Newtonschen Weltbildes, sondern schloß qualitative Aspekte geistiger und seelischer Art mit ein. Das traditionelle islamische Weltbild war durch jene der konzentrischen Schalen geprägt, die verschiedene Ebenen der stofflich-geistigen Realität verkörperten, und da jeweils die nächsthöhere Schale zugleich die verborgene innere Dimension der unteren darstellte, waren alle Teile der Schöpfung innig miteinander verbunden. Dagegen setzt das moderne europäische Denken seit der Renaissance den Aufbruch des kosmischen Gehäuses voraus: Der Mensch sieht sich gleichsam herausgehoben aus der Schöpfung und sucht sie als Außenstehender zu dominieren oder sie für seine Zwecke umzugestalten. Der Auflösung des inneren Zusammenhanges entspricht eine ›Perspektive‹, die zu einer äußerlichen (optischen) Darstellungsweise verflacht ist und gezwungenermaßen eine scharfe Trennung zwischen Subjekt und Objekt statuiert: Sie spiegelt dem isolierten und gewissermaßen ›egozentrischen‹ Betrachter eine scheinbar abgelöste Umwelt vor, stellt ihm die Erscheinungen als leblose Gegenstände gegenüber. Mit der Spaltung der ursprünglichen Einheit und mit wachsender Distanz zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ schwindet auch der Bezug auf den gemeinsamen Kern, der die Erscheinungen zusammenhält und die Identifikation zwischen Mensch und Umwelt ermöglicht. Das Weltbild verliert an Gehalt, indem es seine vertikale Dimension einbüßt – nämlich die Symbolbezüge, die, verschiedene Wirklichkeitsschichten durchlaufend, die Erscheinun-

gen an gemeinsame Urbilder binden und äußere Formen für die innere Wirklichkeit durchsichtig machen. Die Überlagerung verwandter Elemente weicht der Isolation, jedes Objekt existiert nur noch in Vereinzelung und vermag kein Ganzes mehr zu reflektieren.

Der im letzten Jahrhundert einsetzende Konflikt der traditionellen islamischen Welt mit der modernen europäischen Zivilisation hat zur Auflösung ihrer inneren Werte und naturgemäß auch zum allmählichen Verfall der alten Bautraditionen und Kunstvorstellungen geführt. Zwar konnte manches davon, und sei es nur in musealer Form, fortleben, aber es fehlt heute der geistige Zusammenhang, der so komplexe Stadtgehäuse auf die selbstverständlichste Art erzeugen und am Leben halten könnte. Wie die künftige islamische Kultur aussehen wird, die sich aus dem gegenwärtigen, oft zwanghaften Umsturz von Werten und Vorstellungen ergeben wird, ist schwer vorauszusehen; doch die Schwierigkeiten des Übergangs treten überall deutlich hervor, im Bereich der Lebensführung und der sozialen Strukturen ebenso wie in jenem der architektonischen Gestaltung. Diese aus der zersetzenden Dominanz der technologischen Zivilisation hervorgegangene Problematik ist freilich nicht auf die islamische Kultur beschränkt, sondern hat heute die gesamte dritte Welt erfaßt.<sup>12</sup> Auch in der westlichen Welt selbst hat sie unerwartete Rückwirkungen gezeigt, mit dem Ergebnis, daß der Fortschritt im konventionellen Sinne plötzlich in Frage gestellt werden muß; denn die Übermacht von rationalen Kräften, die ihre eigenen Grenzen nicht mehr erkennen, bedroht auch hier die kulturellen Traditionen und zugleich mit ihnen die natürlichen Lebensgrundlagen. So ist die islamische Kultur eingespannt in ein Kräftefeld globaler Veränderungen, und es wäre zu wünschen, daß sie dennoch eine Art regionaler Identität in einer neu sich abzeichnenden Weltordnung begründen kann – wenn möglich ohne alle Fehler der «entwickelten» Welt zu wiederholen und im besten Fall mit jener Eigenständigkeit, die dem Islam in der Frühzeit die erfolgreiche Verarbeitung des antiken Erbes gestattet hat.





# Anmerkungen und Quellenzitate

## Vorwort

1. Die erste Begegnung zwischen West und Ost fand im Mittelalter statt, und die islamische Kultur war dabei oft der gebende Teil. Es sei nur daran erinnert, daß das mittelalterliche Europa einen guten Teil des antiken Erbes, das später die Renaissance ermöglichte, durch Vermittlung der islamischen Kultur erhielt. Die zweite Begegnung spielte sich seit dem 19. Jahrhundert ab: Sie begann mit der Unterwerfung des Orients durch die dominante europäische Zivilisation, die alle Kräfte des beginnenden Industriezeitalters mobilisierte. Dann folgten seit der Mitte dieses Jahrhunderts Erhebungen gegen die politischen Ansprüche der Kolonialmächte, die mit der nationalen Unabhängigkeit der früheren Kolonien endeten, aber meist auch die Übernahme westlicher Bildung, Regierungs- und Wirtschaftssysteme nach sich zogen, womit die *kulturelle* Abhängigkeit erst begann. Bezeichnend dafür sind die Heilserwartungen, die in vielen Ländern der dritten Welt an einen technologischen Fortschritt nach westlichem Muster geknüpft werden – ein «Fortschritt», der zu zweifelhaften Ergebnissen geführt hat und in seinen Ursprungsländern heute vielfach in Frage gestellt wird.

2. Arnold Toynbee hat Ibn Chaldûns «Einführung in die Welt der Geschichte» als «undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place» bezeichnet (zum Leben von Chaldûn siehe auch Anmerkung 2, S. 282).

3. Herder schrieb in seinen «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», 19. Buch, 5. Kapitel (Wirkungen der arabischen Reiche), sowie 20. Buch, 2. Kapitel (Rittergeist in Europa) unter anderem:

«Die duftende Stauden des arabischen Ruhms, aus so dürrer Boden entsprossen, ist also ein sehr natürliches Wunder, sobald nur der Mann erschien, der sie zur Blüte zu bringen wußte. Im Anfange des sieben-ten Jahrhunderts erschien dieser Mann, eine sonderbare Mischung alles dessen, was Nation, Stamm, Zeit und Gegend gewähren konnten, Kaufmann, Prophet, Redner, Dichter, Held und Gesetzgeber, alles nach arabischer Weise.»

«Da der reine Begriff vom *einen* Gott der Grund der ganzen Religion Mohammeds war, so läßt sich schwerlich eine Spekulation denken, die nicht mit

diesem Begriff von den Arabern verbunden, aus ihm hergeleitet und in metaphysische Anschauung ... wäre gebracht worden (...)

Der ungelehrte Mohammed teilt also mit dem gelehrten griechischen Denker (Aristoteles) die Ehre, der ganzen Metaphysik neuerer Zeiten ihre Richtung gegeben zu haben.»

«Die *gaya ciencia* der limosinischen oder Provenzal-Dichtkunst ist den christlichen Fürsten und Edlen von ihren Feinden, den nachbarlichen Arabern, gleichsam aufgedrungen und aufgesungen worden; und so bekam allmählich, aber sehr rauh und langsam, Europa wieder ein Ohr für die feinere lebendige Dichtkunst.»

4. Auf Goethes dichterisches Bekenntnis zum Orient, den west-östlichen Divan, braucht kaum mehr hingewiesen zu werden. Weniger bekannt mögen entsprechende Äußerungen aus Briefen und Gesprächen sein, wie etwa die folgenden:

«Diese mohammedanische Religion, Mythologie, Sitte geben Raum einer Poesie, wie sie meinen Jahren ziemt. Unbedingtes Ergeben in den unergründlichen Willen Gottes, heiterer Überblick des beweglichen, immer kreis- und spiralartig wiederkehrenden Erdentreibens, Liebe, Neigung zwischen zwei Welten schwebend, alles Reale geläutert, sich symbolisch auflösend. Was will der Großpapa weiter?» (an Zelter, 11. 5. 1820).

«... Weiter kann ich nichts sagen, als daß ich auch hier mich im Islam zu halten suche» (an Zelter, 20. 9. 1820).

«Zuversicht und Ergebung seien die echte Grundlage jeder besseren Religion, Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand sei» (F. von Müller, Gespräch vom 28. 3. 1819).

Zu diesem Thema vgl. auch K. Mommsen, «Goethe und die arabische Welt», Frankfurt a. M., 1988.

5. Jacob Burckhardt, der große Humanist, vertritt dagegen in seinen «Weltgeschichtlichen Betrachtungen», 3. Kapitel, Abschnitte 2 und 3, eine merkwürdig schematische «koloniale» Optik des Orients:

«Der Islam, der eine so furchtbar kurze Religion ist,

ist mit dieser seiner Trockenheit und trostlosen Einfachheit der Kultur wohl vorwiegend eher schädlich als nützlich gewesen ... Aller politischen und Rechtsentwicklung stand und steht der elende Koran entgegen ... Daneben besteht freilich das täuschende Bild von blühenden, volkreichen, gewerblichen islamischen Städten und Ländern mit Dichterfürsten, edelgesinnten Großen usw. ...»

«Es ist dieser einfachsten aller Religionen selbst durch die eigenen Leute gar nicht beizukommen: Sakramente kann man dem Bösen nicht entziehen, sein Fatalismus hilft ihm über vieles hinweg; an Gewalt und Bestechung ist alles gewöhnt. Wer die Moslemin

nicht ausrotten kann oder will, läßt sie am besten in Ruhe; ihre leeren ausgesogenen und baumlosen Länder kann man ihnen vielleicht nehmen, ihren wirklichen Gehorsam aber unter ein nicht koranisches Staatstum nicht erzwingen.»

6. Auf dieses Projekt wird in einer späteren Publikation eingegangen, welche die Thematik des vorliegenden Buchs im Hinblick auf die aktuellen stadtplanerischen Konflikte untersucht, die sich aus dem Zusammenstoß zwischen Tradition und Moderne ergeben haben (voraussichtlicher Titel: Stefano Bianca: *Urban Form in the Arab World – Past and Present*).

## Lebensordnung und räumliches Verhalten in der traditionellen islamischen Kultur

1. Die Rolle der <Tradition> oder geistigen Überlieferung in der vormodernen Welt, insbesondere in den außereuropäischen Kulturen, sowie ihr Gegensatz zum säkularisierten Denken der europäischen Moderne ist maßgeblich in den einschlägigen Werken von Denkern wie René Guénon, Julius Evola, Ananda K. Coomaraswamy, Frijthof Schuon und Titus Burckhardt dargelegt worden. Es geht bei der Unterscheidung zwischen <Tradition> und <Moderne> nicht so sehr um abgegrenzte geschichtliche Begriffe und Zeiträume als um einen weltanschaulichen Gegensatz, der grundsätzlich verschiedene Lebenshaltungen bezeichnet: Der Gegensatz manifestiert sich z. B. in der Einstellung zur Zeit (die im einen Fall das Überzeitliche mit einschließt, im andern Fall auf das Zeitliche eingeengt ist), im Verhältnis zur <Realität> (die im einen Fall das Transzendente mit einschließt, im anderen Fall auf physische Tatsachen beschränkt ist), oder in den anerkannten Formen der Erkenntnis (die im einen Fall mythologisch, im anderen Fall <wissenschaftlich> geprägt sind).

2. Im Abendland wie im Orient blieben solche Anschauungen nicht zuletzt dank der Vermittlung der Neuplatoniker lebendig, auf die noch Goethe in seiner Farbenlehre hinweist: «Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer wiederholte: nur von Gleichem werde Gleiches erkannt, wie auch der Worte eines alten Mystikers [Plotin], die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten:  
Wär' nicht das Auge sonnenhaft  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»

3. Ein moderner Dichter und Denker, der auf die

Bedeutung des Mythos auch in der heutigen Zeit hingewiesen hat, ist Hermann Broch. In seinem Essay <Die mythische Erbschaft der Dichtung> heißt es u. a.: «Prophetie stammt aus dem Wissen um das Menschliche schlechthin und darum auch aus einem, das allem Menschlichen eingesenkt ist und es zum Menschen macht, nämlich aus dem Wissen um das Unendliche. In Ahnung der Unendlichkeit sind Mythos und Logos prophetisch vereint und stoßen gemeinsam ins Unbekannte vor, doch sie separieren sich aufs neue, da die Erkenntnis niemals das Unendliche wahrhaft zu bewältigen vermag, und sie separieren sich so gründlich, daß darob das Wissen um das Prophetische völlig aus dem Bewußtsein des modernen Menschen getilgt zu sein scheint.

Nicht nur daß er den einen der beiden – nunmehr separierten – Zweige, die <logische Prophetie> (wie man sie wohl nennen könnte, da sie in Gestalt der logisch-kausalen Frage und der logisch-kausalen Induktion, in Gestalt der logisch-kausalen Wissenschaft und ihrer stets zeitüberwindenden Gesetzlichkeit auftritt) als eine banale und simple <selbstverständliche> Alltäglichkeit empfindet und infolgedessen keinerlei prophetische Qualitäten darin zu sehen vermag, er weiß von dem anderen Zweig, von der <mythischen Prophetie> überhaupt nichts mehr, und wenn er sie auch nicht gerade immer mit ihrer degeneriert abergläubischen, glücksweissagenden Spätform einfach verwechselt, so schiebt er sie doch, ungeachtet ihres biblischen oder heroischen Hintergrundes, jedenfalls in eine Fabellegend ab, in der nichts selbstverständlich ist außer dem Wunder – an das er nicht mehr glaubt. Denn der Mensch – und darin gleicht der moderne all seinen Vorfahren – ist weit lieber abergläubisch als wissend, und er folgt lieber dem falschen

Propheten, als daß er die Stimme des Echten zu hören gewillt ist: Ob Mythos oder Logos, der Mensch schreckt vor dem Klang der Unendlichkeit zurück und will nicht wissen, daß es das Unendliche seines eigenen seelischen und denkerischen Seins ist, das da aufklingt...»

«Geschichtsschreibung, echte Geschichtsschreibung ist vermöge ihrer Methode an den Mythos gebunden. Denn bei aller Bindung der Historie an den Logos, ja an das Logische, das sogar in jedem mythischen Akt mitschwingt, nur durch mythische Projizierung der Menschenseele und ihrer Struktur, nur durch Projizierung des Menschengestes in die Geschehnisse ist historische Erkenntnis erzielbar, nur hierdurch läßt sich der anonyme Geschehensstrom in «Einheiten» zerlegen und gliedern, in jene historischen Einheiten, deren Wiederzusammenfassung das Gesamtbild der Geschichte sichtbar macht: ob Geschichte einer Epoche oder einer Nation, ob Geschichte einer Wirtschaft innerhalb einer Epoche oder innerhalb eines Volkes, ob Stadtgeschichte, ob Geschichte einer Sprache oder einer Kunst oder einer Wissenschaft, ob unter diesem oder jenem Gesichtspunkt, ob einzeln oder zusammengeschlossen zur Menschheitsgeschichte, es wird jede dieser «historischen Einheiten» als ein Gebilde begriffen, das sich aus der Wirksamkeit eines ihm innewohnenden spezifischen «Geistes» entwickelt hat, so als ob ein mythischer Geist der Epoche, der Nation, der Sprache, der Wirtschaft, der Kunst und letztlich der Menschheit all die Leistungen und Wertsetzungen, welche die jeweilige historische Einheit konstituieren, hervorgebracht hätte...»

4. Die früheste erhaltene und immer noch höchst lesenswerte Vita des Propheten stammt von Ibn Ishâq, der sie etwa 120 Jahre nach Muhammads Tod abfaßte und dabei mündliche und schriftliche Zeugnisse aus den ersten Generationen verarbeitete, die uns heute verloren sind. Eine seiner Hauptquellen war Urwa Ibn Zubair (gest. 712 n. Chr.), ein Großneffe der ersten Frau des Propheten und möglicherweise Begründer der Biographie des Propheten. (s. Ibn Ishâq, «Das Leben des Propheten», hrsg. von G. Rotter, Tübingen, 1976).

Die jüngste Biographie, die auf einer sorgsam Auswertung aller historischen Quellen beruht, ist das Werk von M. Lings, «Muhammad – His Life Based on the Earliest Sources», London, 1983.

5. Es sind immer wieder Hypothesen aufgestellt worden, daß das kosmologische Weltgebäude Dantes und besonders das Bild des Aufstiegs durch die himmlischen Sphären auf islamische Vorbilder zurückgehen könnte oder parallele Erscheinungen einer gleichen esoterischen Doktrin sein könnten. Siehe dazu: M. Asin Palacios, «La Escatología musulmana

en la Divina Comedia», Madrid, 1919, sowie R. Guénon, «L'Ésotérisme de Dante», Paris, 1957.

6. Hadith-Auswahlen bestehen vor allem in englischer und französischer Übersetzung, z. B.: M. M. Ali, «A Manual of Hadiths», London, 1977; El Bokhârî: «L'Authentique Tradition Musulmane» (Herausgeber H. G. Bousquet), Paris, 1964, und «The Sayings of Muhammad», London, 1941. Um die Art dieser Überlieferungen deutlich zu machen, werden aus dem letztgenannten Buch einige Proben auf deutsch wiedergegeben:

Wir waren zusammen mit Muhammad auf einer Reise, und einige von den Männern erhoben sich und wiederholten laut: «Gott ist größer.» Darauf sagte der Prophet: «Ihr Männer, tut es euch leichter und plagt euch nicht, indem ihr die Stimme erhebt, denn wahrlich, ihr ruft keinen tauben und keinen Abwesenden an, sondern einen, der hört und sieht. Und Er, zu dem ihr betet, ist mit euch: Er ist euch näher als der Nacken eures Kamels» (206).

«Kann jemand durch ein Gewässer schreiten, ohne sich die Füße zu netzen?» fragte Muhammad. «Nein», sagten die Gefährten. Worauf er fortfuhr: «Ebenso steht es mit den Menschen in der Welt, sie können nicht sicher sein vor der Sünde» (399).

Muhammad sprach: «O Wabisah, kamst du, um zu fragen, was gute Werke und was schlechte Werke sind?» Wabisah sagte: «Ja, deswegen komme ich.» Darauf schloß er seine Finger zusammen und drückte sie auf Wabisahs Brust, tippte gegen ihr Herz und sprach: «Stelle die Frage an dein eigenes Herz.» Dies wiederholte er dreimal und sagte: «Gutartigkeit ist etwas, worin dein Herz Sicherheit und Ruhe findet; und Bösigkeit etwas, was dich in Zweifel stürzt, wenn auch die Menschen dich beruhigen mögen» (220).

Einer sprach zu Muhammad: «Erlaube mir, mich von den Menschen zurückzuziehen und den Freuden dieser Welt zu entsagen.» Da antwortete der Prophet: «Die Zurückgezogenheit, die meinen Anhängern ansteht, ist: in der Welt zu leben und doch in einem Winkel der Moschee zu sitzen und das Gebet zu erwarten» (7).

Haltet die Fasten und esset auch; wachet des nachts und schlafet auch, denn wahrlich, ihr seid es eurem Körper schuldig, ihn nicht zu überarbeiten, auf daß ihr nicht krank werdet und euch selbst zerstört; und ihr seid es euren Augen schuldig, ihnen auch Schlaf und Ruhe zu schenken. Und ebenso habt ihr Pflichten zu erfüllen an euren Frauen und den Gästen, die euch besuchen möchten. Und der hat keine Fasten vollbracht, der immer fastet. Drei Fastentage im Monat gelten soviel wie dauerndes Fasten: Also haltet die drei Tage in jedem Monat ein (13).



So du in deines Bruders Angesicht lächelst, ist das ein gutes Werk; so du die Menschen zu trefflichen Taten ermunterst, ist es ein gutes Werk; so du Verbotenes verhinderst, ist es ein gutes Werk; so du Menschen den Weg zeigt, wo sie sich verirrt haben, ist es ein gutes Werk; so du den Blinden hilfst, ist es ein gutes Werk (54).

O ihr, die ihr euch mit der Zunge zum Islam bekennt, deren Herzen er aber nicht erreicht hat, bringt keinen Muslim in Bedrängnis, spricht nicht schlecht von ihm und suchet nicht nach seinen Mängeln (180).

Es steht einem Gast nicht an, so lange zu bleiben, daß er dem Gastgeber zur Last fällt (86).

Aischa erzählt: «Ein Mann begehrte Einlaß beim Propheten. Da sprach jener: «Laß ihn herein, es ist der schlechteste Mensch seines Stammes.» Als er aber eingetreten war, war der Gesandte Gottes so höflich und aufmerksam gegen ihn, daß ich dachte, jener müsse doch sehr hohe Geltung bei ihm haben. Als der Mann hinausgegangen war, sagte ich: «O Gesandter Gottes, du sagtest doch, er sei ein schlechter Mensch, trotzdem aber hast du ihn so aufmerksam behandelt?» Da sprach er: «Als die schlechtesten aller Menschen vor Gott am Jüngsten Tage werden jene gelten, die man aus Furcht vor ihrer Bosheit gut behandelt» (156).

Die Rechte der Frauen sind geheiligt. Achtet darauf, daß die Frauen in den Rechten gehalten werden, die ihnen zugewiesen sind (431).

Der ist der vollkommenste Muslim, dessen Gemütsverfassung die beste ist; und die besten unter euch sind jene, die sich am besten zu ihren Frauen verhalten (417).

Sprich zu den Menschen im Verhältnis zu ihren geistigen Fähigkeiten: Denn wenn du über alle Dinge zu allen Menschen sprichst, können manche dich nicht verstehen und geraten auf Irrwege (143).

Der Gottesgesandte wurde gefragt: «Was ist das größte Laster des Menschen?» Er sagte: «Nicht nach dem Laster mußt du fragen, sondern nach der Tugend.» Dies wiederholte er dreimal, dann sagte er: «So höre, der schlechteste unter den Menschen ist ein schlechter Wissender, und ein guter Wissender ist der beste.»

7. Wer anhand alter Quellen tiefer in die islamische Ethik eindringen möchte, dem sei das «Elixier der Glückseligkeit» von al-Ghasâlî (hrsg. von H. Ritter, Düsseldorf, 1956) empfohlen. Die Worte des großen persischen Philosophen und Weisen des 11./12. Jahrhunderts n. Chr. über die Liebe, die Freundschaft und den Umgang mit Menschen gehören zu den schönsten Äußerungen der islamischen Geisteswelt und reflektieren viele Prinzipien der prophetischen Sunna.

Eine noch reichere Quellensammlung zu den geistigen und sozialen Verhaltensweisen des Muslim bietet das ebenfalls von H. Ritter herausgegebene und kommentierte «Meer der Seele». Von der iranischen Literatur des 12./13. Jahrhunderts und vor allem von Farîduddîn Attâr ausgehend, fängt dieses Buch alle Spiegelungen in den Beziehungen zwischen Mensch, Gott und Welt ein, von den weltlichen Erlebensweisen bis zur höchsten Vergeistigung. Machtausübung und Dienstverhältnis, Welfreude und Askese, Hingabe und Erfüllung, Menschen- und Gottesliebe werden in vielfachen literarischen Brechungen vorgeführt, die der islamischen Mystik nahestehen.

8. Obwohl die Kaaba an sich ein vorislamisches Heiligtum war, wurde sie erst durch Muhammad zu der Bedeutung erhoben, die sie im Islam einnimmt. Muhammad hat auch die Entfernung der Idole veranlaßt, die früher auf dem heutigen Bezirk standen, und nahm in jungen Jahren an der Renovierung des Bauwerks und am Einbau des schwarzen Steines teil.

9. Eine mittelalterliche europäische Tradition, die sich auf die Kosmologie des Zentrums bezieht und vielleicht untergründig mit islamischen Vorstellungen verbunden ist, ist die Verehrung des Grals. Siehe dazu auch: P. Ponsoye, «L'Islam et le Gral», Milano, 1976.

10. Als weitere heilige Stätten des Islam gelten Jerusalem (Ausgangsort des mythischen nächtlichen Himmelsrittes des Propheten), sowie Medina mit der Grabmoschee Muhammads, doch keines dieser Heiligtümer hat die absolute sakrale Funktion von Mekka im islamischen Glaubensgebäude.

11. Zur Bedeutung des Wassers siehe auch T. Burckhardt, «The Symbolism of Water» in «Mirror of the Intellect», Cambridge, 1987. Darin heißt es u. a.: «Wasser ist das Gleichnis der Seele. Von einem anderen Gesichtspunkt aus, doch analog dazu, ist es aber auch ein Gleichnis der materia prima des Universums. Denn wie das Wasser in sich, als Möglichkeit, alle Formen enthält, die es in seinem Fluß annehmen kann, so enthält auch die materia prima alle Gestalten der Welt in urbildlichem, noch ungestaltetem Zustand.»

12. Das wichtigste dieser Sammelwerke, in dem jeder Ausspruch mit der ganzen zugehörigen Überlieferungskette angeführt wird («A sagte, daß er von B gehört habe, daß der Prophet ...» usw.), ist jenes von al-Buchari, das in vollständiger französischer Übersetzung in vier Bänden vorliegt (O. Houdas/W. Margais: «Les Traditions Islamiques», Paris, 1903–1914).

13. Übersichten über das islamische Rechtswesen bieten: J. Schacht, «Islamic Law», und G. H. Bousquet, «Le droit musulman», deren grundlegenden Ausführungen der Verfasser verpflichtet ist, auch wo er in der Einschätzung positivere Akzente setzt.

14. In diesem Zusammenhang kann man sich auch die Erkenntnis von Platon in Erinnerung rufen, daß nur über die Gesinnung und Gesittung des einzelnen (nicht über staatliche Gesetze) Ordnung und Einheit im Gemeinwesen zu bewirken sei; daß sich also die Bemühung auf die vollkommene geistige Erziehung und nicht auf systematische äußere Regelungen zu richten habe. Vgl. «Der Staat», 4. Buch, III–V. Dort steht u. a.:

«Aber du bewunderst doch den Mut und die Geschicklichkeit solcher willigen und eifrigen Diener des Staates? ... Also sei ihnen nicht böse. Es sind ja auch so gute Leute! Sie geben immerfort Gesetze über die erwähnten Dinge und frischen sie wieder auf. Sie hoffen, der Unredlichkeit im Handel, und was ich sonst aufzählte, ein Ziel setzen zu können, merken

aber nicht, daß sie in Wahrheit einer Hydra die Köpfe abschneiden.» «Sie tun wirklich nichts anderes.»

«Ich bin also der Meinung, daß der wahre Gesetzgeber dies Gebiet der Verfassung und der Gesetzgebung unberücksichtigt lassen soll, in einem schlecht wie in einem gut verwalteten Staate; in jenem, weil dergleichen Bestimmungen vergeblich sind und nichts nützen, in diesem, weil sie einestails der einzelne sich selber gibt, und weil sie andernteils die natürliche Folge der allgemeinen Gesinnungen und Tätigkeiten sind.»

«Was bleibt denn nun unserer Gesetzgebertätigkeit noch übrig?»

«Uns nichts mehr. Aber Apollon in Delphi hat noch die höchsten und herrlichsten und grundlegenden Gesetze zu geben.»

## Leben zwischen Wüste und Oase

1. Bezeichnend für den Reichtum der arabischen Sprache, die für jeden Begriff mehrere Ausdrücke und Spielarten kennt, ist jenes schon von Herder aufgegriffene Bild vom fahrenden Gelehrten der islamischen Frühzeit, der sechzig Kamele benötigte, um seinen Schatz an Wörterbüchern mitführen zu können.

2. Wie von verschiedenen Autoren festgestellt wurde, ist K. A. C. Creswells zu Beginn seiner «Early Muslim Architecture» (1958) abgegebenes Urteil, daß «Arabien beim Aufgang des Islams über keinerlei nennenswerte Architektur verfügte», keineswegs stichhaltig. Es ist das Verdienst von U. Monneret de Villard, als einer der ersten auf die kulturelle Bedeutung der vorislamischen arabischen «Diaspora» im Bereich des fruchtbaren Halbmonds hingewiesen zu haben (s. «Introduzione allo Studio della Archeologia Islamica», Venedig, 1966). Die Bedeutung der süd-arabischen Kultur vor dem Islam, die in enger Verbindung mit Byzantinern und Sassaniden stand, tritt auch im Katalog zur großen Jemen-Ausstellung im Museum für Völkerkunde München (1986) hervor.

3. Neben der eigentümlichen Bauform der *Îwâne* ist vor allem auf die ornamentalen Wandverkleidungen aus Stuck hinzuweisen, die der antiken Tradition fernstanden, aber durch den Islam weiterentwickelt wurden. Auch der innerasiatische Tierstil mit seiner stilisierten Ornamentik weist merkwürdige Parallelen zu späteren islamischen Dekorationsformen auf.

4. So konnte z. B. der marokkanische Weltreisende Ibn Battûta (s. Literaturverzeichnis) im 14. Jahrhundert n. Chr. bis in die chinesischen Küstenstädte gelangen, indem er, meist auf dem Seeweg,

von Handelskolonie zu Handelskolonie weiterfuhr und überall auf Ableger der islamischen Gemeinschaft traf, wo er gastlich aufgenommen wurde.

5. Die arabische Kultur trug dadurch Wesentliches zur Übermittlung des antiken Bildungsgutes nach Europa bei. Die Kontaktstellen für diese Übermittlung waren vor allem Spanien und Süditalien, z. B. der Hof Alfons' des Weisen in Toledo und die Höfe der Normannenkönige und Friedrichs II. in Palermo, wo sich regelrechte Übersetzerschulen bildeten, um arabische Werke in europäische Sprachen zu übertragen.

6. Ein weiterer Grund für die Vernachlässigung des Ackerbaus war die Trennung von Großgrundbesitz und Feldbestellung. Wie X. de Planhol («Kultur-geographische Grundlagen», S. 61 ff.) schreibt, schien das ländliche Grundeigentum im Gegensatz zum städtischen Besitz von einer wesentlichen Unsicherheit belastet. Die dörfliche Bevölkerung arbeitete weitgehend im Status von Pächtern, ohne selbst über das Land verfügen zu können und oft ohne genau zu wissen, wem der Boden gehörte, den sie bebaute. Die Bindung an die Scholle und das persönliche Interesse an der Landbestellung waren dadurch gemindert.

7. Eine ausführlichere Beschreibung der staatlichen Schöpfung Muhammads ist bei J. Wellhausen, «Das arabische Reich und sein Sturz» (Berlin, 1960) zu finden.

8. Nach den von F. Wüstenfeld herausgegebenen «Chroniken der Stadt Mekka» berichtet der Gewährsmann Azraqi (gest. 858 n. Chr.) auf Grund von Berichten älterer Generationen, daß die neue Kaaba aus 16 Steinlagen, abwechselnd mit 15 Holzbalken-

schichten, errichtet wurde und etwa 9 bis 10 Meter hoch war. Die Mauern waren wahrscheinlich mit einer Schicht von Stuck überzogen und der Eingang wurde etwas mehr als 2 Meter über Boden gelegt – vielleicht damit man vor Überschwemmungen sicher war. Der gemalte Wandschmuck soll Bilder von Abraham, den Propheten und Maria und Jesus sowie Engel und Bäume gezeigt haben (gemäß K. A. C. Creswell, *«A Short Account of Early Muslim Architecture»*).

9. Dieser Augenzeugenbericht stammt aus dem Jahre 707 n. Chr., vor dem Abriss und Umbau des Hauses zur Moschee durch den umayyadischen Sultan al-Walid (nach K. A. C. Creswell, *«A Short Account of Early Muslim Architecture»*).

10. Einzelheiten über die erste Besiedlung Medinas und die späteren «Chitab» in Mesopotamien verdankt der Verfasser der unveröffentlichten Dissertation von S. A. al-Hathloul, *«Tradition, Continuity and Change in the Physical Environment – The Arab-Muslim City»*, Cambridge, Mass., 1981.

11. L. Massignon, *«Le Plan de Kufah»*, in *«Opera Minora»*, Paris, 1969.

12. Für die Schilderung des frühen Verhältnisses zwischen den islamischen Bauherren und den von

ihnen zugezogenen Baumeistern siehe Monneret de Villard, *«Introduzione...»*, S. 125. Dort der bezeichnende Bericht von Tabari, daß der Feldherr Ziyâd (um 660) «nicht fähig war, seine baulichen Bedürfnisse zu erklären», worauf der Baumeister nach seinen eigenen Vorstellungen und Mustern gebaut haben dürfte. Monneret sieht dies als Zeichen für das natürliche Eingehen späthellenistischer und sassanidischer Bauformen in den Islam.

13. Wie das Beispiel der großen Moschee von Homs zeigt (Creswell, *«A Short account...»*, S. 7), ging die Übernahme oft mit einem einfachen Umbau einher: Um die nach Süden (Mekka) abgedrehte Gebetsrichtung zu markieren, wurde der westliche Eingang der alten Basilika zugemauert, die südliche Längswand wurde zur Gebetsfront, die nördliche Längswand wurde gegenüber dem neuen Mihrâb durchbrochen und mit einem neuen Eingang versehen, so daß das dreischiffige Längshaus zu einer Querhalle wurde, die durch eine neue Mittelachse geteilt war. Diese Anordnung erhielt sich auch in späteren umayyadischen Neubauten, wobei die Mittelachse oft durch ein erhöhtes Querschiff in Richtung zum Mihrâb betont wurde, so daß eine neue Art von Transept entstand.

## Herrscher und höfische Bauten: Paläste und Gärten

1. Die religiösen Bruderschaften, die als ordensmäßige Organisationen (Tariqa) erst seit dem 12. Jahrhundert n. Chr. faßbar sind, aber wohl schon früher bestanden haben müssen, leiten ihre Tradition aus der geistigen Nachfolge des Propheten ab. In vielen islamischen Ländern betreiben sie bis heute die meditative Verinnerlichung des Korans und der Gottesschau, teilweise verbunden mit Rezitation, Musik und Tanz. Sie haben eine große Rolle im sozialen Leben der Gemeinschaft gespielt und standen dem Sufismus – der islamischen Mystik – nahe, dessen Anschauungen sie verbreiteten. Viele Werke großer islamischer Mystiker wie al-Hallâdsch, al-Ghazâli, Ibn Arabî, Dschalâladdîn Rûmi und Farâduddîn Attâr sind auch in europäischen Sprachen zugänglich. Eine kompetente Einführung in das Gebiet bieten T. Burckhardt, *«Vom Sufitum»*, sowie A. Schimmel, *«Die mystische Dimension des Islams»*.

2. Da Ibn Chaldûn als «Kronzeuge» dieser politischen Entwicklung zitiert wird, mag es hier am Platz sein, seine Lebensgeschichte zu umreißen, die die bewegten politischen Verhältnisse der Zeit widerspiegelt und zugleich ein Beispiel für die weitgespannten

kulturellen Beziehungen innerhalb einer gespaltenen islamischen «Umma» ist:

Ibn Chaldûn entstammte einem alten südarabischen Geschlecht, das sich im 8. Jahrhundert n. Chr. in Andalusien niedergelassen hatte und im 13. Jahrhundert nach Nordafrika übersiedelte. Im Jahre 1332 in Tunis geboren und von einem Vater erzogen, dessen Vorfahren bedeutende Gelehrte und Staatsdiener gewesen waren, wurde er im Alter von zwanzig Jahren bereits zum Sekretär des dortigen Sultans berufen. Wenige Jahre danach zog es ihn an den Hof von Fes, wo der marinidische Sultan Abû Inân einen Kreis bedeutender Gelehrter um sich versammelt hatte. Nachdem er dort in Mißgunst, ja in Gefangenschaft geraten war, wechselte er nach Granada über, wo er vom Sultan Muhammad V. und seinem Wesir, denen er in Fes politische Hilfe geleistet hatte, bestens aufgenommen wurde. Der Sultan ließ ihn die Friedensverhandlungen mit dem christlichen König Pedro von Kastilien führen, der ihn seinerseits in Dienst zu nehmen versucht haben soll. Im Jahre 1365 verließ Ibn Chaldûn Granada, wahrscheinlich wegen einer drohenden Rivalität zu dem Wesir, mit dem er be-



freundet war und blieb. Er begann ein wechselvolles Leben im Dienst verschiedener sich bekämpfender Herrscher und Stammesfürsten Nordafrikas, bis sich 1375 sein politischer Ehrgeiz in einen wissenschaftlichen verwandelte. In den folgenden Jahren der Zurückgezogenheit faßte er den Plan zu einem umfassenden Werk über die «Geschichte der Araber und Berber», dessen Vorrede, die berühmte «Muqaddima», ein gewaltiges Werk für sich, er im Jahre 1377 vollendete. Er behandelte darin alle Zweige des menschlichen Kulturlebens und der sozialen Gesellung, die Lebensgesetze des nomadischen und des sesshaften Daseins, Aufstieg und Verfall des Staatswesens, Entstehung, Blüte und Niedergang der Städte und der damit verbundenen gewerblichen, handwerklichen, künstlerischen und geistigen Aktivitäten – all dies aus dem Blickpunkt eines tiefen islamischen Glaubens und gespeiht von seinen vielfältigen persönlichen Erfahrungen.

Zum Gelehrten geworden, kehrte Ibn Chaldūn nach Tunis zurück, wo er seine «Geschichte der Araber und Berber» vollendete. Eine starke lokale Gegnerschaft bewog ihn, Tunis zu verlassen, und in der Absicht oder unter dem Vorwand, sich auf die Wallfahrt nach Mekka zu begeben, wandte er sich vorerst nach Kairo, wo er durch seine Persönlichkeit und seine Bildung bald das Interesse des mamlukischen Sultans Barqūq auf sich zog, der ihn mit mehreren Lehraufträgen und später mit dem Amt des Oberrichters betraute. Nach dem Vollzug der Wallfahrt blieb er bis an sein Lebensende in Kairo und widmete sich der Lehrtätigkeit und der Vervollständigung seines Hauptwerkes, ohne sich ganz aus dem politischen Leben zurückzuziehen: Noch im Jahre 1400, sechs Jahre vor seinem Tode, nahm er am Zug der Mamluken zur Verteidigung von Damaskus teil, das von den Tataren belagert wurde. Dort empfing er eine Einladung Timurs, der ihn mehrere Wochen in seinem Lager behielt, ihn für sich zu gewinnen und – vergeblich – zur Übersiedlung nach Samarkand zu bewegen suchte.

3. Im orthodoxen Islam hat die Stellung des Imām nie klerikale Formen angenommen, während sich im schiitischen Bereich, mit den «Mullahs», praktisch eine Art klerikalen Stands ergab, der aber nie das Zölibat erforderte. Daß Imāme bis in die Gegenwart auch eine eigentliche weltliche Herrschaft ausüben konnten, zeigen die Imāme des Jemen (bis 1962) und jüngst die iranische Revolution.

4. Alle diese und viele andere Aspekte der Königsherrschaft sind in dem 1092 n. Chr. vollendeten «Buch der Staatslenkung» des Persers Nizām al-Mulk festgehalten (Hrsg. K. E. Schabinger von Schowingen, Freiburg, 1960), das zu einem klassischen Kompen-

dium der Regierungskunst wurde. Sein Verfasser war als Wesir des Sultans Malikschāh (1072–1092) maßgeblich am Aufbau des seldschukischen Reiches beteiligt und gründete als erster eine besondere Form der koranischen Hochschule (Madrassa), die die Ausbildung von loyalen Staatsdienern fördern sollte und später in der ganzen islamischen Welt Verbreitung fand. Hier einige Auszüge aus dem überaus lesenswerten «Buch der Staatslenkung»:

«Herrscherhäuser, Reiche und Städte hängen allezeit mit einem bestimmten Manne zusammen... Es bedarf immer wieder eines Menschenalters und dazu noch günstiger Umstände, bis ein entsprechender und bewährter Mann sich einstellt...»

«Jedesmal wenn Leute ohne Herkunft und Bildung, Unbekannte mit einem Amte betraut werden, während man Bekannte und Gebildete unbeschäftigt läßt, jedesmal wenn einem einzelnen Mann fünf oder sechs Ämter übertragen werden, während einem anderen Mann noch nicht einmal ein einziges Amt gegeben wird, ist es ein Zeichen der Unwissenheit und Unfähigkeit des Kanzlers. Der schlimmste Feind ist, wer zehn Ämter einem einzigen Mann überträgt, während er zehn Männern nicht einmal ein einziges Amt teilt.»

«Man schreibt viele Briefe vom Hofe. Aber alles, was viel wird, verliert an Ansehen. Solange nichts Wichtiges vorliegt, soll nichts Schriftliches vom hohen Rat ausgehen. Wenn man aber ein Schreiben ergehen läßt, dann muß solche Hochachtung davor herrschen, daß niemand es aus der Hand zu legen wagt, ohne den darin enthaltenen Befehl ausgeführt zu haben.»

«Mit dem Gegner soll der Herrscher so Krieg führen, daß die Möglichkeit zum Friedensschlusse gewahrt bleibe. Freund und Feind sollen so mit ihm in Verbindung stehen, daß er mit ihnen brechen kann; er soll aber nur so brechen, daß er wieder anknüpfen kann.»

«Man muß bedenken, daß die Absicht der Herrscher bei der gegenseitigen Entsendung von Gesandten nicht etwa nur in dem Brief oder in der Botschaft besteht, die sie nach außen hervorkehren, sondern in hunderterlei Kleinigkeiten und Absichten, die sie insgeheim verfolgen. Sie wollen vielmehr wissen, wie es mit den Wegen, Pässen, Gewässern, Brunnen und Tränken steht, wie stark das Heer des Königs ist, in welchem Umfang Waffen und Kriegsgerät bereitstehen, welche Rangordnung und was für ein Ton am Hofe herrscht, ob Polo gespielt und gejagt wird, wie des Herrschers Gesinnung ist, ob er wohlthätig, schön, entschlossen, gerecht, grausam, freigebig ist, ob alt oder jung, schriftgelehrt oder unwissend, ob sein Land verkommend oder blühend, sein Heer zufrieden, sein Volk reich oder arm, ob sein Kanzler fähig, fromm und rechtschaffen, ob seine Befehlshaber

tüchtig und erfahren, seine Tischgenossen gelehrt und klug sind, was der König haßt und liebt, ob er beim Trinken heiter und lustig wird, ob mitfühlend oder kalt, mehr dem Ernst oder dem Scherz zugeneigt, mehr den Knaben oder den Frauen zugetan.»

«Der Herrscher kann nicht umhin, würdige Tischgenossen um sich zu haben, mit denen er offen und zwanglos verkehrt. Denn das allzuhäufige Zusammensitzen mit den Großen, den Fürsten und Befehlshabern des Heeres wäre dem Ansehen und der Würde des Herrschers nachteilig, indem diese dadurch allmählich dreist würden. Im allgemeinen soll der Herrscher nicht zum Tischgenossen bestellen, wen er schon mit einem Amte oder einer sonstigen Tätigkeit beauftragt hat; und wen er zum Tischgenossen gemacht hat, den soll er nicht mit einem Amte betrauen. Denn der Tischgenosse neigt infolge der Ausgelassenheit, der er sich auf dem Teppich des Herrschers hingibt, zur Willkür und würde den Leuten Ungelegenheiten bereiten. Während der Beamte zeitlebens vor dem Herrscher zittern soll, muß sich der Tischgenosse zwanglos geben, damit der Herrscher bei ihm Erquickung finde und sich im Umgang mit ihm erheitere. Den Tischgenossen sei eine bestimmte Zeit zugemessen: während der Empfangszeit des Herrschers, doch nach dem Weggang der Großen. Dann sollen die Tischgenossen an die Reihe kommen.»

«Der Herrscher soll nicht dem Zechen bis zur Trunkenheit frönen. Weder soll er allzeit lustig sein noch auf einmal ein griesgrämiges Gesicht machen. Und wie er sich mitunter der Schaulust, Jagden und weltlichen Genüssen hingibt, so soll er sich auch hin und wieder mit Danksagung, Almosenspenden, Nachtgebet, Fasten, Koranlesen und guten Werken abgeben, auf daß er an Gottesdienst und Welt Anteil habe.»

5. Ibn Chaldûn schreibt in diesem Zusammenhang:

«Man muß erkennen, daß die folgenden Dinge in engem Bezug zueinander stehen: die Stärke oder die Schwäche einer Dynastie, die zahlenmäßige Macht eines Volkes oder eines Stammes, die Größe einer Stadt oder einer Ortschaft und das Maß von Wohlstand und von Reichtum. Dies liegt daran, daß Dynastie und Königsherrschaft die formende Kraft der Zivilisation sind, die ihrerseits mit den Untertanen, den Städten und allen anderen Dingen die Materie dazu abgibt. Die Steuergelder kehren zur Bevölkerung zurück. Ihr Wohlstand entspringt in der Regel ihren Geschäften und ihrer Handelstätigkeit. Wenn der Herrscher seinen Leuten Geschenke ausschüttet, so verteilt sich das Geld, kehrt zu ihm zurück und geht wieder von ihm zu ihnen. So entspricht der Reichtum der Untertanen den Finanzen der Dynastie. Die Finanzen der Dynastie entsprechen ihrer-

seits dem Reichtum und der Zahl der Untertanen. Der Ursprung von allem ist aber die Verbreitung der sesshaften Kultur. Bedenkt man dies und prüft es nach, so wird man es für richtig befinden. Gott entscheidet, und niemand kann seine Entscheidung widerrufen» (Muqaddima IV, 17).

6. Eine Episode aus dem Reisebericht des marokkanischen Gelehrten und Weltreisenden Ibn Battûta wirft ein amüsantes Licht auf die Praxis fürstlicher Gastgeschenke im Sultanat Delhi in der Mitte des 14. Jahrhunderts n. Chr.:

«Jeder, der beim Sultan Audienz nimmt, muß ihm bei der Vorstellung ein Geschenk überreichen. Der Sultan aber vergilt es mit dem Mehrfachen. Als sich nun die Leute an dieses Verhalten des Königs gewöhnt hatten, begannen die Kaufleute, jedem, der am Hofe des Sultans vorsprechen wollte, Tausende von Dinaren auf Kredit zu geben und ihn mit dem auszurüsten, was er als Geschenk überreichen wollte oder für seine eigene Ausstattung an Reittieren, Kamelen und Effekten benötigte. Sie dienten ihm mit ihrem Geld und ihrer Person und begleiteten ihn wie sein Gefolge. Kam er dann vor den Sultan, so gab ihm dieser ein großes Geschenk, woraus er die Vorschüsse und Forderungen der Kaufleute beglich.»

Allerdings verzögerte sich im Falle von Ibn Battûta die Auszahlung durch die Hofbeamten, so daß er, von seinen Gläubigern verfolgt, bei einer öffentlichen Audienz mit einem blumigen Gedicht neuerdings vor den Sultan trat und ihn diskret auf die Schuld aufmerksam machte, ohne sich seine Gunst zu verschern.

7. Der Reisebericht des Ibn Battûta gibt mehrere Beispiele dafür, wovon eines zitiert werden soll, das Sultan Tamaschirin, den damaligen Herrscher von Turkestan, betrifft:

«Eines Tages, als ich nach meiner Gewohnheit das Abendgebet in der Moschee verrichtet hatte, erfuhr ich, daß der Sultan anwesend sei. Als er sich von seinem Gebetsteppich erhob, schritt ich vor, um ihn zu grüßen, und er hieß mich auf türkisch willkommen. Während er zu Fuß zu seiner Audienzhalle zurückkehrte, näherte sich ihm das Volk mit seinen Beschwerden, und er hielt an, um jeden Bittsteller anzuhören, ob klein, ob groß, ob männlichen oder weiblichen Geschlechtes. Später sandte er nach mir, und ich fand ihn in seinem Zelt auf einem Throne sitzend, der mit goldbestickter Seide belegt war. Das Zelt war mit goldfarbigem Seidentuch ausgeschlagen, und eine mit kostbaren Steinen und Juwelen besetzte Krone hing etwa eine Elle hoch über dem Kopf des Sultans. Zu seiner Rechten und zu seiner Linken saßen die wichtigsten Emire, und vor ihm standen lauter Prinzen mit Fliegenschlägern in der Hand. Er

befragte mich über meine Reisen und benützte dabei seinen Kanzler als Übersetzer. Wir pflegten gemeinsam mit ihm die Gottesdienste zu besuchen, und trotz des kalten Wetters, das damals herrschte, unterließ er es nie, das Morgen- und das Abendgebet mit der versammelten Gemeinde zu verrichten. Eines Tages, als ich gerade das Nachmittagsgebet vollzog, stürzte einer seiner Pagen mit einer Gebetsmatte herein, legte sie auf dem Platz aus, wo der Sultan zu beten pflegte und rief dem Imâm zu: «Unser Herr bittet dich, daß du das Gebet noch einen Augenblick aufschiebst, bis er seine Waschung beendet hat.» Darauf rief der Imâm auf persisch: «Beten wir für Gott oder für Tamaschirin?» und befahl dem Muezzin, den zweiten Ruf auszustoßen. Der Sultan kam erst dazu, als der Gottesdienst schon halb vorüber war. In der letzten Reihe stehend, nahe dem Eingang, wo man die Schuhe auszieht, machte er gerade noch die zwei letzten Verbeugungen mit. Dann holte er die Verbeugungen nach, die er verpaßt hatte, stieg lachend zum Imâm hinauf, um ihm die Hand zu schütteln, und als er sich auf seinen Platz setzte, sagte er mir: «Wenn du in dein Heimatland zurückkehrst, so berichte, wie ein persischer Bettler mit dem Sultan der Türken verfuhr.» Bei seinen Predigten, die er jeden Freitag hielt, pflegte dieser Scheich den Sultan zu rechtmäßigem Handeln aufzufordern und ihm mit härtesten Worten jedes lasterhafte oder tyrannische Benehmen zu verbieten, während der Sultan schweigend vor ihm saß und weinte. Auch weigerte der Scheich sich, Geschenke vom Sultan anzunehmen, von seinem Tisch zu essen oder die ihm verliehenen Gewänder anzuziehen.»

8. Es handelt sich also nicht um einen *Umbau* der alten Johanneskirche, wie mancherorts heute noch zu lesen ist, sondern um einen *Neubau*. Dies wird, wie Creswell und andere erwiesen haben, nicht nur durch die alten islamischen und christlichen Quellen übereinstimmend bestätigt, sondern auch durch die architektonische Evidenz, hätte doch die alte Johanneskirche, nach den anderen syrischen Kirchen zu urteilen, gar nicht das Ausmaß der neuen Säulenhalle haben können.

Der Neubau muß, ähnlich wie im Fall von Kûfa, mit dem Regierungssitz verbunden gewesen sein, den bereits Mu'âwiya, der erste Umayyadenkalif, an die Südseite des damaligen Tempelhofes gesetzt hatte. Von diesem Palast ist nur noch der Standort überliefert, wurde er doch nach dem Sturz der Umayyaden dem Erdboden gleichgemacht und ein Bâzâr an seiner Stelle errichtet.

9. Bezeichnend ist allerdings, daß die Landschaftsdarstellungen in den Mosaiken der Umayyadenmoschee entgegen der antiken Tradition keinerlei menschliche oder tierische Lebewesen zeigen. Was in

den römisch-byzantinischen Mosaiken als Hintergrund für eine mythologische Darstellung diente, wurde hier gleichsam zum Hauptmotiv gemacht – ein Hinweis darauf, daß das koranische Abbildungsverbot für Lebewesen (s. S. 254) schon in der Frühzeit befolgt wurde.

10. Ibn Battûta gibt dafür einen Beleg in einer Episode seines Reiseberichts aus dem 14. Jahrhundert n. Chr., die auch ein interessantes Licht auf die Handwerker-Korporationen wirft:

«Eines Tages befahl den Sultan Abû Ishâq der Wunsch, einen Palast zu bauen, der jenem von Ktesiphon gleichen sollte, und er befahl den Einwohnern von Schiraz, die Aushebung der Fundamente in Angriff zu nehmen. Als sie die Arbeit begannen, setzte ein großer Wetteifer zwischen den Innungen der Handwerker ein – in solchem Maße, daß sie Körbe aus feinem Leder herstellten, um den Aushub wegzuschaffen und die Erde mit bestickten Seidentüchern zudeckten. Dasselbe taten sie mit den Seitentaschen der Esel. Manche von ihnen machten sich Werkzeuge aus Silber und zündeten unzählige Kerzen an. Wenn es ans Schaufeln ging, zogen sie ihre besten Gewänder an und gürteten sich mit Seidenbändern, und der Sultan sah ihrer Arbeit von seinem Hochsitz aus zu. Als das Fundament ausgehoben war, wurden die Bewohner vom Dienst befreit, und bezahlte Handwerker traten an ihre Stelle.»

11. Mit ihrer Dreiteilung spiegeln manche Wüstenschlösser auch den in vielen Nomadenlagern üblichen Aufbau wider: in der Mitte der große Ehrenhof, darüber, am Kopf, der Audienzsaal und die privaten Gemächer des Herrschers, im rechten und linken Drittel die um einige kleinere Innenhöfe gruppierten «Häuser» des Gefolges. E. Diez («Die Kunst der islamischen Völker», Potsdam, o.J.) hat darauf hingewiesen, daß diese Gliederung vielen nomadischen Lagern auf der ganzen Erde gemeinsam ist.

12. Die Aufwendungen der Umayyadenherrscher für ihre Landschlösser und Bewässerungsanlagen erbitterten das Volk so sehr, daß der späte Umayyade Yazîd III. den Damaszenern geloben mußte, «nicht mehr Stein auf Stein zu setzen und keinen Graben mehr auszuheben». (Der Chronist Tabarî, nach Monneret de Villard, «Introduction»).

13. Protokoll und Zeremonielle am Hofe der frühen Abbasiden-Kalifen lassen sich ersehen aus dem Dschâhiz zugeschriebenen, Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr. entstandenen «Buch der Krone» («Le Livre de la Couronne», ed. Ch. Pellat, Paris, 1954).

Ein ähnliches, am Anfang des 11. Jahrhunderts n. Chr. verfaßtes Werk von Hilâl al-Scha'bi beschreibt die Etikette am Abbasidenhof in seiner Spätzeit («The Rules and Regulations of the Abbasid



Court», übers. von E. A. Salem, Beirut, 1977). Nach Art orientalischer Bücher ist es mit vielen Beispielen und Erzählungen durchsetzt, die dem Verfasser berichtet wurden und typische Situationen illustrieren. Es gibt Anweisungen für die Höflinge im Umgang mit Herrschern, erläutert die zeremonielle Kleidung und Ausstattung der Kalifen, die verschiedenen Arten von verliehenen Ehrengewändern und die bei höfischer Korrespondenz anzuwendenden Regeln und Formeln.

Ein besonders reizvolles Compendium fürstlicher Lebensart ist der 1082 n. Chr. entstandene «Fürstenspiegel» des Kai Kabûs, das dieser iranische Fürst zur Bekehrung seines Lieblingssohnes verfaßt hat («A Mirror for Princes», übers. von R. Levy, London, 1951). In einer philosophischen, zugleich aber höchst lebensnahen Art geschrieben, spannt es den Bogen der Unterweisung von religiösen und ethischen Fragen bis zu praktischen Ratschlägen zur Etikette, zum Essen, zum Weintrinken, zur Liebe, zum Roßkauf, zur Jagd, zur Sklavenerziehung, zur Dichtung, zum Umgang mit Herrschern und zur Führung vielfältiger Regierungsgeschäfte.

14. Der Koran sagt dazu: «Sie werden dich befragen nach dem Wein und dem Glücksspiel. Sprich: In beiden liegt große Sünde und Nutzen für den Menschen. Die Sünde in ihnen ist jedoch größer als ihr Nutzen» (2/216). Der religiöse Haupteinwand gegen die Trunkenheit war, daß dadurch die religiösen Pflichten wie das Gebet nicht mehr bei klarem Bewußtsein ausgeführt wurden und deshalb ungültig waren. Doch war der Weingenuß, vor allem in der persischen Dichtung, auch wieder Gleichnis eines höheren, dem Mystischen verbundenen Rauschzustandes.

15. Der entsprechende Abschnitt aus Ibn Battûtas Reisebeschreibung lautet wie folgt:

«Wir erreichten das Lager des Sultans am ersten Tag des Fastenmonats, als wir aber beobachteten, daß es sich zu der Stelle hin verschob, von der wir gerade gekommen waren, kehrten wir dorthin zurück. Dort schlug ich mein Zelt auf einem Hügel auf, trieb einen Fahnenmast in den Boden und zog dahinter die Pferde und die Wagen zusammen. Bald darauf nahte der Zug des Sultans, seine «Mahalla», und wir sahen eine riesige Stadt auf Rädern mit allen ihren Einwohnern, mit Moscheen und Basaren an uns vorbeiziehen, alles auf Pferdewagen stehend – sogar Küchenrauch sah man in die Luft steigen, denn sie kochen, während sie sich noch auf der Reise befinden. Als sie den Lagerplatz erreicht hatten, nahmen sie die Zelte von den Wagen herab und stellten sie auf den Boden, denn sie waren ja leicht gebaut, und dasselbe taten sie mit den Moscheen und mit den Buden der Basare.»

Die Regeln zur Errichtung der späteren moghulischen Zeltstädte sind im A'in-i-Akbari von Abû al-Fazl (hrsg. von H. Blochmann, London, 1927 und Delhi, 1977) geschildert. Viele dort verwendeten Bezeichnungen und Begriffe sind auch für feste Bauten übernommen worden.

16. J. Dickie hat in seinem Aufsatz «Some Reflections Prompted by a Recent Study of Oleg Grabar» (in: Art and Archeology Research Papers 16, London, Dez. 1979) die etwas überspitzte These aufgestellt, daß Löwenhof und Myrthenhof nicht Teile desselben Palasts, sondern zwei *getrennte* Paläste darstellen, der eine dem Vorbild der «Villa Rustica», der andere dem Vorbild der «Casa Urbana» folgend. Obwohl das Bild eines in verschiedene in sich geschlossene Bereiche unterteilten Palastkomplexes wohl zutreffender wäre, sind dadurch manche in der Publikation von Oleg Grabar («Die Alhambra», Köln, 1981) enthaltenen Fehldeutungen berichtigt. Dickies auf Grund von Mitteilungen des früheren Direktors der Alhambra-Museen, J. Bermudez Pareja, entstandenen Ausführungen geben mehrere Bausteine zur gedanklichen Rekonstruktion des früheren Zustandes der Alhambra, der für den heutigen Besucher teilweise nicht erkennbar ist.

17. Im Folgenden sind einige der im «Saal der zwei Schwestern» eingeschriebenen Verse Ibn Zamraks auszugsweise wiedergegeben:

«Ich bin der Garten, der jeden Morgen geschmückt und in Schönheit erscheint: Versenke dich in meine Schönheit, und du wirst von ihrem Geist erfüllt werden.

Ich bin ausgezeichnet für alle, die kommen und gehen, durch den Großmut meines Herrn, des Imâm Mohammed.»

«Hier im Innern ist eine Kuppel, deren Höhe das Auge nicht ermessen kann; ihre Schönheit ist verborgen und sichtbar zugleich.

Das Sternbild der Zwillinge streckt hilfreich eine Hand aus, und vertraulich flüsternd nähert sich der Vollmond.

Gern würden die leuchtenden Sterne ihre Wanderung am Himmelszelt abbrechen, um hier für immer zu verweilen.

Müßten sie in den Vorräumen bleiben, würden sie euch besser als alle Dienerinnen so aufwarten, daß ihr mit ihnen zufrieden wäret.

Kein Wunder, daß sie [die Kuppel] die Sterne des Himmels übertrifft und weiter über ihre fernsten Grenzen hinausreicht.

Vor deinem Wohnsitz erhebt sie sich, um ihre Pflicht zu tun, denn wer dem Höchsten dient, erwirbt sich Ehre.

Ihre Vorhalle hat die [äußersten Grenzen der] Schön-

heit überschritten, und so kann der Palast in seiner Herrlichkeit mit dem Himmelsgewölbe wetteifern.» «Und wie viele Bögen steigen in das Gewölbe empor, getragen von Säulen, die des Nachts vom Licht verschönt werden!

Du wirst sie für kreisende Himmelssphären halten, die den Pfeiler des ersten Lichts überschatten, wenn er sich nach seiner nächtlichen Wanderschaft gerade wieder zu zeigen beginnt.»

«Wenn die Strahlen der Sonne sie erhellen, vermeinst du, sie bestünden aus Perlen, so viele Himmelskörper spiegeln sich in ihnen» (nach O. Grabar, *Die Alhambra*, Köln, 1981).

18. Rund zweitausend Jahre später zeigt uns eine Miniatur aus dem *Bâbur-Nâmeh* den moghulischen Reichsgründer Bâbur bei genau derselben Tätigkeit – ein erstaunliches Beispiel der Kontinuität über die Zeiten hinweg! (s. Abb. 72).

19. Angaben über die verschiedenen Pflanzen und Blumenarten des islamischen Gartens vermittelt J. Dickie in seinem Artikel *«The Islamic Garden in Spain»* (in: Macdougall/Ettinghausen, ed., *«The Islamic Garden»*, Washington, 1976), sowie S. Jellicoe im Artikel *«The Development of the Mughal Garden»* im selben Sammelband.

20. Wahrscheinlich war das Königreich Neapel im 15. Jahrhundert die «Schaltstelle» der islamischen Einflüsse auf den europäischen Gartenbau: Hier konnten unter aragonesischer Herrschaft andalusische Vorbilder eindringen, und vorher hatten bereits die Hohenstaufen die sizilianisch-arabische Kultur in Süditalien eingeführt. Der Königshof von Neapel übte im 15. Jahrhundert einen beträchtlichen kulturellen Einfluß auf den Norden aus, und der Garten Alfons' II. in Poggio Reale mit seinen Wasserspielen erregte den Neid Karls VIII. von Frankreich, der nach der Eroberung Neapels seinem Vetter, dem Herzog von Bourbon, schrieb: «Ihr könnt Euch nicht vorstellen, was für schöne Gärten ich in dieser Stadt habe, und es scheint mir, als fehlten nur noch Adam und Eva, um sie in ein irdisches Paradies zu verwandeln» (nach J. M. Perouse de Montclos, *«Histoire de l'Architecture Française»*, Paris, 1989). Durch die französische Eroberung Süditaliens gingen entscheidende Impulse in den französischen Gartenbau der Renaissance ein.

21. Als Beispiele zum Nachschlagen seien die folgenden Suren und Verse erwähnt: 18/30, 36/56ff., 37/38ff., 39/21, 47/16ff., 55/46ff., 56/11ff., 88/10ff., die alle die himmlischen Gärten zum Thema haben.

22. Daß der Islam die irdischen Genüsse nicht verachtet, sie aber nur als Vorstufe der himmlischen Freuden betrachtet, zeigt sich z. B. in den Versen 12–14 der dritten Sure des Korans:

«Verlockend ist den Menschen gemacht die Liebe für die Freuden an Frauen und Kindern und aufgespeicherten Talenten von Gold und Silber und Rassepferden und Herden und Ackerland. Solches ist der Nießbrauch des Lebens hinieden. Aber Allah – bei ihm ist die schönste Heimstatt. Sprich: Soll ich euch Besseres als dies verkünden? Die Gottesfürchtigen finden bei ihrem Herrn Gärten, durchteilt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen, reine Gattinnen und Allahs Wohlgefallen.»

23. Als Beispiel sei auf die «Geschichte von Nûr ed-Dîn und Anîs al-Dschâlîs» hingewiesen, wo ein Lustgarten des Kalifen Hârûn al-Raschîd beschrieben wird, den er zu besuchen pflegte, «wenn ihm die Brust beklommen war». Darin stand ein Lustschloß mit achtzig Fenstern und achtzig Lampen, und wenn der Kalif dorthin kam, befahl er den Sklavinnen, die Fenster zu öffnen und mit seinem Tischgenossen, dem Dichter Ishâq, Lieder zu singen, «bis ihm die Brust weit ward und sein Kummer sich legte». Die dichterische Beschreibung des Gartens sei hier zitiert: «Das Tor war gewölbt wie eines Palastes Bogengang, darüber sich Wein mit Trauben von vielerlei Farben schlang: Die roten glichen Rubinen, während die schwarzen wie Ebenholz schienen. Dann traten sie in eine Laube, und dort fanden sie Bäume mit Früchten, die hingen bald allein und bald zu zweien. Auf den Ästen die Vögelein sangen ihre Lieder so rein: Die Nachtigall schlug ihre Weisen so lang; der Kanarienvogel füllte den Garten mit seinem Sang; der Amsel Flöten schien das eines Menschen zu sein; und der Turteltaube Gurren klang wie das Stöhnen eines, der trunken vom Wein. Die Bäume, die dichten, waren beladen mit reifen, eßbaren Früchten und standen alle in doppelten Reihn: da war die Aprikose weiß wie Kampfer, eine andere mit süßem Kern, eine dritte aus Chorasân; die Pflaume war mit der Farbe der Schönheit angetan; die Weißkirsche leuchtete heller als wie ein Zahn; die Feigen sahen sich zweifarbig, rötlich und weißlich, an. Und Blumen waren da, wie Perlen und Korallen aufgereiht, die Rosen beschämten durch ihre Röte die Wangen der schönen Maid; die gelben Veilchen sahen aus wie Schwefel, über dem Lichter hängen zu nächtlicher Zeit; Myrten, Levkojen, Lavendel, Anemonen, mit Wolkentränen geschmückt ihr Blätterkleid; es lachte das Zahngeheg der Kamille; die Narzisse schaute die Rose an mit ihrer Augen schwarzer Fülle; Bechern glichen die Limonen, goldenen Kugeln die Zitronen; die Erde war mit Blumen aller Farben wie mit einem Teppich bedeckt; der Frühling war gekommen und hatte dort alles zu frohem Leben erweckt, den Bach zum Springen, die Vögel zum Singen, den Lufthauch zum Klingen in der allermildesten Jahreszeit» («Die

Erzählungen aus den 1001 Nächten», übersetzt von E. Littmann).

24. F. Bargebuhr (*«The Alhambra»*, Berlin, 1968) hat auf eine Beschreibung des jüdisch-grenadinischen Dichters des 11. Jahrhunderts, Ibn Gabirol, aufmerksam gemacht, die genau dem Löwenbrunnen entspricht und diesen in Verbindung bringt mit dem «ehernen Meer» im Tempel Salomons, einer großen Brunnenschale, die von zwölf Stieren getragen wurde (1. Könige, 7,23). Bargebuhr stellt die These auf, daß der Löwenbrunnen aus einem älteren, vom jüdischen Wesir Ibn Naghalla ebenfalls auf dem Platz der Alhambra errichteten Palast stamme, wofür es keine schlüssigen archäologischen Beweise gibt. Allerdings besteht Einigkeit darüber, daß die zwölf Löwen aus dem 11. Jahrhundert stammen und daß die alte dazugehörige Brunnenschale im «Saal der Abenceragen» eingebaut wurde. Die jetzige Brunnenschale ist durch eine Inschrift als Auftrag Muhammads V. aus dem 14. Jahrhundert gekennzeichnet: Sie preist die starke

Hand des Fürsten, die den «Löwen des heiligen Krieges» gebietet, und die Wunder seiner Residenz.

25. Der von J. Eguaras-Ibañez herausgegebene Traktat von Ibn Luyun (*«Tratado de Agricultura»*, Granada, 1975) gibt neben Anweisungen über Landbau, Wasserqualität, Bewässerung, Bodenverbesserung, anzupflanzende Baumarten usw. auch Hinweise auf die ästhetische Gestaltung des Gartens. Ibn Luyun empfiehlt u. a. eine feste Umfassungsmauer aus Lehmziegeln und ein kleines Torhäuschen zu bauen und den äußeren, besonders den nördlichen Rand des Gartens mit Fruchtbäumen, vor allem Feigenbäumen, als Windschutz zu bepflanzen. Im Zentrum des Gartens soll ein von Kletterrosen überwachsener Pavillon mit Sitz und Liegebänken stehen, von dem man Aussicht nach allen Seiten genießt. Der Pavillon solle auf solche Art angelegt werden, daß die darin Sitzenden nicht von Ankömmlingen überrascht und daß vertrauliche Gespräche nicht belauscht werden können.

## Grundzüge des Stadtwesens

1. Eine ausführliche, auf den Thesen Max Webers aufbauende Diskussion der Unterschiede zwischen europäischem und orientalischem Stadtwesen findet sich bei Hourani/Stern, *«The Islamic City»*, Oxford, 1970, insbesondere in der Einleitung zu diesem Symposiumsband. In dieser Darstellung erweist es sich deutlich, daß die europäischen Kriterien und Begriffe des Stadtwesens nicht direkt auf die islamische Stadt anwendbar sind, auch wenn eine solche Feststellung nicht in der Absicht des Verfassers lag.

2. Der zentrale Begriff der *«Théocratie égalitaire»*, von Louis Massignon geprägt, wird von Louis Gardet in seinem Werk *«La Cité Musulmane»*, Paris, 1954, aufgegriffen. Diese grundlegende Schrift, der auch unsere Studie verpflichtet ist, gibt wohl die fundierteste Darstellung der sozialen und politischen Strukturen des Islam.

3. Eine bemerkenswerte Affinität zu den geschilderten sozialen und politischen Anschauungen im Islam zeigt Goethe in seinen *«Maximen und Reflexionen»* (München, 1981): «Es ist nichts trauriger anzusehn als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt» (252). «Der Despotismus fördert die Autokratie eines jeden, indem er von oben bis unten die Verantwortlichkeit dem Individuum zumutet, und so den höchsten Grad von Tätigkeit hervorbringt» (106). «Wenn ich von liberalen Ideen reden höre, so verwundere ich mich immer, wie die Menschen sich gern mit leeren Wortschwallen

hinhalten: eine Idee darf nicht liberal sein! Kräftig sei sie, tüchtig, in sich selbst abgeschlossen, damit sie den göttlichen Auftrag, produktiv zu sein, erfülle. Noch weniger darf der Begriff liberal sein; denn er hat einen ganz anderen Auftrag» (146). «Wo man die Liberalität aber suchen muß, das ist in den Gesinnungen, und diese sind das lebendige Gemüt» (147). «Gesinnungen aber sind selten liberal, weil die Gesinnung unmittelbar aus der Person, ihren nächsten Beziehungen und Bedürfnissen hervorgeht» (148). «Weiter schreiben wir nicht; an diesem Maßstab halte man, was man tagtäglich hört!» (149).

4. Ibn Chaldūn erkannte sehr wohl die Gefahr des Auseinanderbrechens von Glaubensgemeinschaft und Herrschaftswesen. Doch gerade als gläubiger Muslim vermochte er den scheinbaren Widerspruch aufzulösen: Machttrieb und Glaubenstrieb im Gegensatz zu sehen würde heißen, sie auf eine gemeinsame Ebene zu stellen, sein Glaube aber lehrte ihn, im Sinne der Satzung «Keine Gottheit außer Gott» nichts Ungeistiges auf die Stufe des Geistes zu erheben, wodurch sich das Vergängliche am Ewigen relativieren und der Gegensatz in der Unterordnung aufheben ließ.

Daß der Glaubenstrieb den Keim des Ewigen in sich trägt, während der Machttrieb ganz zum sterblichen Teil des Menschen gehört, bedeutet für Ibn Chaldūn nicht, daß der Machttrieb an sich zu verdammen oder zu vernichten sei, gehört er doch mit zur Natur des



Menschen, der als geistiges *und* körperliches Wesen darauf angewiesen ist, durch seine tierhaften Instinkte seinen körperlichen Bestand zu gewährleisten. Ebenso ist politische Macht eine äußere Voraussetzung für den Bestand des Islam, und die Tatsache, daß sie sich oft im guten, oft im bösen Sinn verwirklicht, liegt an der notwendigen Unzulänglichkeit des Irdischen, also daran, daß das Böse der Welt als etwas notwendig Erschaffenes beigegeben ist, ja daß es die Vorbedingung für das Hervorheben des Guten ist. Unter diesen gottgegebenen Voraussetzungen hat der Glaube die irdische Macht hinzunehmen und nach Möglichkeit den Ausgleich damit zu suchen, «denn das Glaubensgesetz könnte schwerlich etwas verlangen, das im Widerspruch zu der Natur steht» (Muqaddima III, 25).

5. Von Ibn Abdûn, einem Kadi von Sevilla im 12. Jahrhundert n. Chr. ist uns ein Handbuch überliefert, das wie kaum ein anderes Dokument Einblick gibt in die Verwaltung der islamischen Stadt (*Séville musulmane au début du XIIe siècle*, éd. E. Lévi-Provençal, Paris, 1947). Besonders aufschlußreich sind seine Ratschläge, wie der Kadi und die Schriftgelehrten auf den Sultan und seine Wesire Einfluß zu nehmen haben, was wohl nicht immer im gewünschten Maße gelang:

«Die Vertreter des Wissens und des Glaubens müssen den Charakter des Herrschers besonders gut kennen und die Art seiner Handlungen und seines Verhaltens einer gründlichen Prüfung unterziehen. Möglicherweise zeigt er eine Neigung zu nichtigen Dingen, zu Nichtstun und Müßiggang, zeigt zu wenig Eifer für seine politischen Pflichten gegenüber dem Königreich, zu wenig Sinn für die Pflicht, sich seiner Untertanen und der Gesamtheit der Muslime anzunehmen; auch könnte er einen schwierigen und aufbrausenden Charakter haben, hart in Worten sein und voller Dünkel und Ungestüm: In diesem Falle muß man ihm geschickt zurechtgelegte Reden vorhalten, ihn beschmeicheln, ihn nach und nach dazu bringen, das Gute zu lieben, sich zu bemühen, es zu vollbringen, und es sich zur Regel zu machen; muß ihn daran erinnern, daß die hiesige Welt für niemanden von Dauer ist, wer er auch sei, und daß vergangene Jahrhunderte und frühere Völker ins Nichts versunken sind. Mit Hilfe feiner Bilder und geschichtlicher Anspielungen, die man in die Rede einführt, muß man verborgene Warnungen vorbringen, die seine Seele beeindrucken, muß ihm schließlich, damit er im bestimmten Fall eine Lehre für sich selber daraus ziehe, dieses oder jenes schicksalhafte Verhängnis berichten, das die entschwundenen Völker traf und das die Gelehrten gemäß den Propheten in ihren Büchern überliefern. Bei all dem werden Geschicklichkeit und

Fingefühl das Maß geben. Dies wird die beste Art sein, ihn zu leiten; denn wenn die Vertreter der Wissenschaft und der Religion ihm gegenüber sich nicht so verhielten, würde der Herrscher sein eigenes Verderben und das der Muslime herbeiführen!...»

«Der Kadi gebe dem Wesir Empfehlungen, damit er den Herrscher gut berät und ihm eine glückliche Lösung strittiger Angelegenheiten vorschlägt, wenn er im Rat um seine Meinung gefragt wird. Er verpflichte ihn auch darauf, nötigenfalls seine Antwort aufzuschieben, so daß er die Frage noch mit ihm überprüfen und ihm Anweisung geben kann. Wenn die Lösung, die der Herrscher vorschlägt, gut ist, so hat der Wesir sie dann nur zu bestätigen, wenn nicht, äußert er seine Meinung mit Ehrerbietung und schlägt ihm vor, auch die des Kadi einzuholen: Beide, Kadi und Wesir, können sich zuvor auf gleiche Antwort und gleiche Meinung einigen. So wird der Kadi schließlich, indem er den Herrscher taktvoll berät, ihn zum Verzicht auf schlechtes politisches Verhalten bringen. Vom Kadi hängt dann das gute Regieren des Herrschers ab und von guter Regierung des Herrschers das Glück der Untertanen und des Landes, wobei der Wesir als Vermittler zwischen dem Kadi und dem Herrscher dient. Aus gutem Einverständnis zwischen beiden wird sich Gutes für den Staat und Gutes für diese und die andere Welt ergeben.»

«Gegebenenfalls muß der Kadi imstande sein, sich in politischer Absicht krank zu stellen, sich zu entschuldigen, und zugleich den Wesir beauftragen, den Herrscher zu einem Besuch bei ihm zu veranlassen. Jedermann wird dann von diesem Besuch erfahren, und der Kadi gewinnt an Ansehen im Volk und bei den Staatsbeamten. Falls der Kadi merkt, daß ein Wesir ihm Unrecht antun will oder ihn mit Eifersucht verfolgt, muß er ihn nur aufsuchen und alles daran setzen, sich mit ihm über eine Frage zu einigen, die er schon im voraus prüfen konnte. So wird er ihn durch sein Entgegenkommen einnehmen und ihn zwingen, von übler Nachrede und Neid abzusehen. Hierauf wird sich die Feindschaft in Freundschaft wandeln.»

6. Ebenfalls aus dem Handbuch des Ibn Abdûn (s. Anm. 5) seien hier einige Anweisungen an den Muhtasib wiedergegeben, die der Überwachung des Gassenraumes, des Marktes und der Bautätigkeit dienen:

«Man muß einen festen Platz zum Verkauf von Brennholz bezeichnen und darf nicht zulassen, daß die Verkäufer durch die Basare zirkulieren, denn dort stören sie die Leute und laufen Gefahr, ihnen die Kleider aufzureißen. Wenn man entdeckt, daß ein Brennholzverkäufer mit seiner Ware in den Basaren die Runde macht, so wird man ihn bestrafen. Desgleichen soll es mit den Händlern von Kalk und ähnlichen

Produkten geschehen. Man soll ihnen Standplätze zuweisen, wo die Käufer sie wohl zu finden wissen werden. Im Winter sollen die Basare von Gassenkot gereinigt werden, der jedes Jahr herausgeführt werden muß. Dies wird den Zustand der Gassen verbessern.»

«Den Händlern muß befohlen werden, daß sie jeden Freitagmorgen den Vorplatz der Hauptmoschee fegen und diesen nicht vor dem Ende des gemeinsamen Mittagsgebetes mit ihren Waren besetzen. Gewisse Leute richten auf dem Bankett vor der Moschee Stände und Buden ein, über die sie schließlich eine Art Eigentumsrecht ausüben: Das muß vom Kadi untersagt werden, denn derartige Einrichtungen hindern die Gläubigen, ihr Gebet zu verrichten.»

«Der Muhtasib muß untersagen, daß man irgendwelche Lasttiere auf dem Vorplatz der Moschee sich aufhalten läßt, denn ihr Kot oder ihr Urin könnten die Leute in einen Zustand der Unreinheit versetzen [womit das Gebet seine Gültigkeit verliert]. Die Tiere sind aus den Basaren zu entfernen, bis das Gebet beendet ist: Die Stadtverwaltung hat sich sorgsam dafür einzusetzen, daß diese Verordnung befolgt wird, denn sie ist von Wichtigkeit.»

«Die Feigenhändler dürfen ihre Früchte nicht in geflochtenen Säcken verpackt zum Verkauf anbieten, denn das erlaubt ihnen, Feigen guter und schlechter Qualität zu vermischen und alle Packungen zum gleichen Preis zu verkaufen, was ein Diebstahl ist. Man darf Feigen nur lose verkaufen, indem man dem Käufer ermöglicht, sie zu prüfen, wie es früher üblich war, um so mehr als es dicke und kleine gibt und jede Sorte ihrem Wert entsprechend verkauft werden muß.»

«Es ist angezeigt, beim Handel mit wohlriechenden Essenzen die Verwendung von Zerstäubern zu verbieten, denn diejenigen, die sie verwenden, sind oft Handlanger der Diebe: Während sie das Gesicht des Kunden mit Wolken von Duftwasser benebeln, sucht ihm ein Dieb etwas zu entwenden; danach steht der Kunde auf, geht fort, und die beiden Kumpane teilen sich die Beute, indem der Dieb seinem Helfer einen angemessenen Anteil überläßt.»

«Dem Salzhändler muß man vorschreiben, seine Ware gut zu bedecken, um zu verhindern, daß die Insekten sich darauf setzen. Ob die gewünschte Wirkung dadurch auch erzielt wird? Gott allein kann es wissen!»

«Kein Bader darf allein mit einer Frau unter einem Dach sein: er muß auf dem Markt seinem Gewerbe nachgehen oder an einem öffentlichen Platz, wo man ihn sehen und mit wenigen Blicken überwachen kann.»

«Man soll niemanden den Anspruch erheben lassen,

er verstehe sich auf eine Kunst, die er nicht voll beherrscht, vor allem wenn es sich um die Ausübung der Heilkunde handelt, die den Verlust menschlichen Lebens zur Folge haben kann. Denn allzuleicht deckt die Grabeserde der Verstorbenen die Fehler der Ärzte.»

«Was die Bauwerke betrifft, so stellen sie die Zuflucht dar, wohin sich die Geister, die Seelen und die Körper zurückziehen und wo sie Schutz finden. So muß man alles überwachen, was mit den Konstruktionsmaterialien zu tun hat, muß sich versichern, daß die angenommene Mauerstärke ausreichend ist und daß die Unterzüge des Bauwerkes nicht zu weit auseinanderstehen, denn sie stützen und tragen das Gewicht des Hauses.»

«Die Backsteine sollen fest sein und von der Dimension der Breite der zu bauenden Mauer. Ein Satz von Musterexemplaren zur Festsetzung der Dicke der Backsteine, der Oberfläche der Ziegel, der Breite und der Dicke der Balken, der Dicke der Unterzüge und der Bohlen soll beim Muhtasib zu finden sein oder in der Freitagmoschee aufgehängt werden.»

7. Bezeichnend für das Sippendenken des Islam ist das koranische Eherecht, das im Fall der Scheidung die Frau und ihren Besitz in den Schoß ihrer Sippe zurückgehen läßt. Gerade in Fragen des Besitzes genießt die Frau im Islam eine große Eigenständigkeit, wie überhaupt Muhammad als Gesetzgeber gegenüber der seinerzeit bestehenden Verhältnissen eine starke Aufwertung der weiblichen Rechte betrieben hat. Die künstliche Angleichung von Mann und Frau hingegen konnte nie ein Postulat des Islam werden, dessen Kultur, dessen privates und öffentliches Leben auf die naturgegebene Polarität und gegenseitige Ergänzung männlichen und weiblichen Wesens gegründet waren.

8. Eine durch Untersuchung zeitgenössischer Quellen reich belegte Darstellung des Einflusses und der integrierenden Funktion der Ulamās im städtischen Leben findet sich bei J. M. Lapidus *«Muslim Cities in the Later Middle Ages»*, Cambridge, Mass., 1967, das sich vor allem auf die Verhältnisse in Syrien zur Zeit der Mamluken (14./15. Jahrhundert) bezieht; also eine besonders bezeichnende Lage, in der sich die Ulamās einer starken und oft gewalttätigen Militärkaste gegenübersehen.

9. Der Ehrbegriff der Berufsverbände wird vor allem im Ausdruck der *«Futūwa»* faßbar, der dem ritterlichen Ethos und Sprachgebrauch entnommen ist und für manche sozialen Zusammenschlüsse die treibende Kraft abgab – so etwa auch in Verbindungen junger Männer, die sich die ordnungsmäßige Verwirklichung geistiger und ethischer Ziele zur Aufgabe machten. Im Gewerbeleben bezeichnet *Futūwa* u. a.

die Bereitschaft, «den gerechten Preis» einzuhalten und dem Zunftgenossen nicht durch unlauteren Wettbewerb die Lebensgrundlage zu entziehen.

Ethische Grundsätze im Handels- und Gewerbeleben waren auch durch das koranische Verbot der Zinsnahme und durch die Aufstellung eines unwandelbaren Gold-Silber-Kurses gegeben (wie Massignon sagt, hat der Islam nie an eine «*valeur intrinsèque de l'argent*» geglaubt). Es wäre denkbar, daß gerade die Befreiung von solchen Einschränkungen die wirtschaftliche, technische und zivilisatorische Dynamik der Moderne ausgelöst hat, die auf beliebiger Geldschöpfung und Spekulation beruht.

10. Die Frage der Rechtsbegriffe im islamischen Bauwesen hat zuerst R. Brunschwig in seinem Beitrag «*Urbanisme médiéval et droit musulman*» (*Revue des Études Islamiques*, 1947) behandelt. In jüngster Zeit ist B. S. Hakim in seinem Buch «*Arab-Islamic Cities – Building and Planning Principle*» ausführlicher darauf zurückgekommen, unter Ausschöpfung der Dokumente des tunesischen Kadis Ibn Râmi aus dem 14. Jahrhundert. Während an expliziten Rechtsgrundlagen in unserem Sinne kaum etwas faßbar wird (eine große Rolle müssen die dokumentarisch nicht zu fassenden Lokalbräuche und das Gewohnheitsrecht gespielt haben), ist eine gewisse Fülle von Beispielen richterlicher Entscheidungen überliefert, aus denen sich manche rechtlichen Grundhaltungen ablesen lassen (vgl. Anm. 11 im Kap. «Der Lebenskreis der Familie: Wohnhaus und Innenhof»).

11. Ibn Battûta, der marokkanische Weltreisende des 14. Jahrhunderts zeigt sich z. B. beeindruckt von der Fülle der wohlthätigen Stiftungen in Damaskus: «Die Vielgestalt, die Zahl und die Ausdehnung der religiösen Stiftungen in Damaskus übertreffen alle Aufzählungsmöglichkeiten. Da gibt es Stiftungen, um Leuten zu helfen, die nicht in der Lage sind, die Wallfahrt zu unternehmen: Daraus werden die Ausgaben bestritten für jene, die in ihrem Namen nach Mekka reisen. Dann gibt es andere Stiftungen zur Ausstattung junger Frauen, deren Familien nicht reich genug sind, selbst für ihre Mitgift aufzukommen, und wieder andere zur Befreiung von Gefangenen. Auch gibt es Stiftungen zugunsten von Reisenden, woraus den Fremden Essen, Kleider und sogar die Reisespesen in ihre Heimatländer bezahlt werden. Wieder andere Stiftungen dienen der Verbesserung und der Pflasterung von Straßen, denn die Straßen von Damaskus verfügen über Bürgersteige, auf welchen die Fußgänger gehen, während die Berittenen die Mitte der Gasse benützen. Daneben gibt es noch viele andere Stiftungen für wohlthätige Zwecke. Als ich eines Tages einer Gasse entlangging, sah ich einen kleinen Sklaven, der einen chinesischen Porzellantel-

ler fallen ließ, der in tausend Stücke zerbrach. Eine Zahl von Leuten half ihm beim Auflesen, und einer sagte zu ihm: «Trag die Scherben zusammen und bring sie dem Aufseher der Stiftung für Geräteschaften.» Das tat er, und der Mann begleitete ihn zum Aufseher, wo der Sklave die Scherben zeigte und eine Summe Geldes empfing, die ausreichte, um einen ähnlichen Teller zu kaufen. Dies ist eine hervorragende Einrichtung, denn der Herr des Sklaven hätte ihn vielleicht wegen des zerbrochenen Tellers geschlagen oder mindestens gescholten, und dem Diener selbst hätte das Unglück Herzerbrechen und Aufregung verursacht. Diese wohlthätige Einrichtung ist wahrlich eine Trösterin des Herzens – möge Gott die Stifter reichlich belohnen, deren Eifer für gute Werke sich zu solcher Höhe aufschwang.»

12. Von den erhaltenen Berichten islamischer Reisender des Mittelalters sind vor allem zwei berühmt geworden und in europäische Sprachen übersetzt: Der frühere ist der des Ibn Dschubair, der durch seine literarischen Qualitäten und die Genauigkeit seiner Schilderungen hervorragt, der spätere der des Ibn Battûta, der durch räumliche und zeitliche Ausdehnung seiner Fahrten alle anderen Berichte dieser Zeit, auch den des Marco Polo, in den Schatten stellt.

Der Bericht des Ibn Dschubair, eines gebildeten Grenadiner aus dem 12. Jahrhundert, umfaßt eine erweiterte Wallfahrt, wobei die eingehende Beschreibung der heiligen Stätten im Vordergrund steht, aber auch genaue Schilderungen der Einrichtungen und des Lebens in den großen Städten des Ostens (Kairo, Damaskus, Baghdad) gegeben werden. Besonders aufschlußreich ist der Bericht über die christlichen Kreuzfahrerstaaten, die Ibn Dschubair auf der Heimreise durchquert, und jener über das noch halb islamische Sizilien der Normannen, wohin er durch einen Schiffbruch verschlagen wird.

Der Bericht des Ibn Battûta, eines Marokkaners aus dem 14. Jahrhundert, ist bereits mehrfach erwähnt worden. In ihm tritt uns ein Weltreisender aus Leidenschaft entgegen: Im Alter von 20 Jahren bricht der Autor zur Wallfahrt auf, und kehrt 20 Jahre später nach Fes zurück, nachdem er alle Länder des Vorderen Orients, das Tatarenreich, Konstantinopel, Persien, Indien, Ceylon, die Malediven, China und die Mongolei bereist und sich dort mit wechselndem Glück versucht hat. Seine Erlebnisse, seine Fahrnisse und seine Begegnungen hat er mit bezwingender Unmittelbarkeit festgehalten.

13. Einen Einblick in die Gründungsrituale der antiken Stadt gibt das Werk von N. D. Fustel de Coulanges, «*Der antike Staat*» (Stuttgart, 1981).

14. B. S. Hakim ist in seinem Buch «*Arabic Islamic Cities – Building and Planning Principles*» (London,



1986) allen überlieferten Aussagen des Propheten nachgegangen, die für den Städtebau von Belang sind. In bezug auf die Durchgangswege findet man auch folgendes sprechende Beispiel:

«Der Prophet sagte: »Vermeidet es, auf Durchgangswegen zu sitzen.« Darauf sagten einige, daß dies schwierig zu vermeiden sei, weil man sich dort treffe und sich miteinander unterhielte. Darauf der Prophet: »Wenn ihr darauf besteht, so achtet wenigstens die Durchgangsrechte.« Und auf die Frage, worin diese Rechte bestünden: »Vermeidet es, Leute anzustarren, verursacht keinen Schaden, grüßt zurück, wenn man euch grüßt, fördert die Ehrenhaftigkeit und hindert Schimpf und Schande.«»

15. Das Judenviertel wurde gelegentlich auch der Residenzstadt als besonderer Stadtteil angegliedert, wie das in der marinidischen Palaststadt von Fes-Dschid aus dem 14. Jahrhundert der Fall war. Der Grund dafür war, daß die Juden dem Fürsten traditionellerweise beim Geld- und Goldhandel behilflich waren, der den Muslimen durch religiöse Anweisungen wie das Zinsverbot und das Verbot, Gold zu gebrauchen, erschwert war.

16. M. Boughali hat bei Befragungen von unverbildeten (d. h. nicht durch ein westliches Schulsystem geprägten) marokkanischen Stadtbewohnern festgestellt, daß das Konzept der Straße in ihrer geistigen Raumvorstellung keinen festen Platz einnimmt:

«Oft wird der gesamte Raum einer Stadt (oder sogar der Welt) als ganz umschlossen dargestellt, wie um einem bösen Zauber zu entgehen, der jenseits dieser

Grenzen droht. Die räumlichen Grenzen werden nicht aus einem bloßen Trieb nach Genauigkeit, sondern aus einem gebieterischen Bedürfnis nach psychologischer Sicherheit gesetzt. Sie sind gewissermaßen eine Schutzvorkehrung, die den Raum garantieren müssen, in welchem die Menschen vor einer fernen und unbewußten Bedrohung geborgen sind, die immer noch wirksam ist. Auch wenn der Raum in der Form mehrerer Wohnviertel ... gedacht wird, behält jedes Viertel dennoch eine bestimmte Eigenständigkeit, fast eine Autonomie hinsichtlich des Nachbarviertels.

Man muß feststellen, daß die Straßen, sogar die Hauptstraßen, fast ganz abwesend waren in den gezeichneten Stadtdarstellungen der befragten Marokkaner. Quartiere grenzen aneinander, ohne in genau bezeichneter Beziehung zueinander zu stehen, und in der Regel sind sie als dicht und undurchlässig vorgestellt. Dies ist um so kennzeichnender, als die Befragten genau wissen, daß jenseits eines bestimmten Ladens oder einer bestimmten Wegbiegung ein Quartier beginnt oder ein anderes endet. Aber vor einem weißen Blatt Papier sich selbst überlassen und nur von ihren eigenen psychologischen Strukturen geprägt, schwindet die Vorstellung der räumlichen Beziehungen und der entsprechenden Kommunikation, und es tritt die Vorstellung abgegrenzter Flächen zum Vorschein, die als undurchlässige Einheiten aneinanderstoßen» (übersetzt nach M. Boughali, »La représentation de l'espace chez le marocain illettré«, Paris, 1979).

## Bauten des öffentlichen Raumes

1. Louis Massignon schreibt über den Lehrbetrieb in der Moschee:

«Zwischen Lehrern und Schülern spielt sich ein Handel mit Wissensstoff ein, und es gelten die Regeln von Angebot und Nachfrage, nach denen sich übrigens auch der Übergang vom Lernenden zum Lehrenden vollzieht. Dies geht ganz wie auf dem Markte vor sich – man geht zum einen oder zum anderen, weil er sich bessere Kundschaft zu schaffen gewußt hat oder weil die Vorlesung, die er liefert, vom Standpunkt der Wissenschaft höher taxiert wird» (»Opera minora« I, Paris, 1969).

2. Die formale Ausgestaltung des Mihrābs hat Anlaß zu manchen divergierenden Theorien gegeben: Creswell (»Early Muslim Architecture«) läßt den Mihrāb aus der christlichen Apsis der Kopten hervorgehen (eine Theorie, der heute vielfach widersprochen wird), Monneret de Villard (»Introduzione...«)

und Golvin (»La mosquée«) glauben an eine Herleitung aus der Synagoge (tatsächlich bietet die 1933 ausgegrabene Synagoge von Dura aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. erstaunliche Parallelen zur umayyadischen Moschee), während Sauvaget (»La mosquée oméjade...«) an die alte arabische Bedeutung des Wortes als Kammer oder Zelle für kostbare oder geheiligte Gegenstände oder auch als Thronische anknüpft. Er sieht den Mihrāb (ähnlich der Kuppel, die den Vorplatz des Mihrābs auszeichnet) als bauliche Unterstreichung eines fürstlichen Zeremoniells, was mit der Selbstdarstellung der Kalifen als Haupt der Gemeinschaft übereinstimmen würde und schon in der Apsis der Basilika vorgeprägt war. Aus allen diesen Gesichtspunkten geht nur eines mit Gewißheit hervor: daß die Nische zur Zeit der Spätantike ein im Vorderen Orient weit verbreitetes Gestaltungselement war und daß sie in verschiedenen Ausbildungen

und Größenordnungen zur Sichtbarmachung einer fürstlichen Vorrangstellung oder eines geistigen Sinngehaltes gebraucht wurde.

3. Die folgenden <Hadithe> beleuchten Muhammads Einstellung zum religiösen Wissen und der Bildung:

«Suchet das Wissen von der Wiege bis zum Grabe.»

«Wer immer das Wissen sucht und es findet, wird doppelt belohnt werden: erstens für sein Bestreben und zweitens für das Erreichen des Zieles. So gibt es auch eine Entschädigung für den, der es nicht erreicht.»

«Ein wissender Gläubiger setzt dem Teufel härter zu als tausend Unwissende.»

«Die Gebildeten sind die Erben der Propheten – sie hinterlassen das Wissen als ihr Erbe, und wer es annimmt, erwirbt einen großen Schatz.»

«Die Wissenschaft ist das umherschweifende Kamel der Gläubigen – halte es fest, wenn immer es dir begegnet.»

4. Nähere Einblicke in die islamische Medizin vermittelt das Werk von S. H. Nasr, *Islamic Science* (London, 1976). Nach seiner Darstellung war das vorislamische persische Spital von Dschundischapur, nahe der heutigen Stadt Ahwâz, die Stelle, von wo aus die antike Medizin in die neu entstehende islamische Kultur einfloß. Der umayyadische Kalif al-Walid I. soll im 7. Jahrhundert das erste arabische Hospital gegründet haben, und im 8. Jahrhundert soll Hârûn al-Raschîd Ärzte und Lehrer aus Dschundischapur nach Bagdad geholt haben. Die antiken Lehren des Hippokrates und des Galen, die auf dem anzustrebenden Gleichgewicht zwischen den vier stofflichen Naturen und den <Stimmungen> (humores) beruhten, hatten eine Affinität mit den kosmologischen Prinzipien des Islam und seiner Suche nach Einheit in der Vielfalt der Erscheinungen, weshalb sie leicht integriert werden konnten.

5. In seinem Beitrag zum Buch *The Islamic City* (ed. R. B. Serjeant, Paris, 1980) schreibt P. Chalmers auf Grund eines Berichtes des frühen arabischen Historikers Samhûdi:

«Seit den Tagen des Kalifen Mu'âwiya wurden öffentliche Bauten auf dem offenen Marktplatz von Medina errichtet... Aber seine vollständige Urbanisation fand erst unter dem Kalifen Hishâm (724–743 n. Chr.) statt, der seinem Statthalter befahl, ein Gebäude zu erstellen, das den ganzen Markt von Medina aufnehmen sollte. Er baute eine Umfassungsmauer mit sehr hohen Arkaden und Toren und richtete darin

Räume ein, in denen er alle Märkte unterbrachte. Gemäß Ibn Zubâla ließ er im Erdgeschoß Läden und im Obergeschoß vermietbare Lager und Gewerberäume vorsehen.»

6. Die Institution des <Waqf> geht auf eine Anweisung des Propheten an seinen Gefährten und späteren Kalifen Umar zurück. Als dieser ein Stück Landbesitz den Armen zukommen lassen wollte, riet Muhammad ihm: «Mach dieses Land zu einem unveräußerlichen Gut und bestimme seinen Ertrag als Gabe für die Armen.»

7. Aus einer während des Unesco-Projektes zur Erhaltung von Fes (1976–1978) durchgeführten Untersuchung ist hervorgegangen, daß die räumliche Verteilung der Moscheen auch akustischen Gesetzen folgt: der Gebetsruf vom Minarett aus ist (ohne mechanische Verstärkung) in einem Umkreis von rund 60 Metern hörbar. Trägt man entsprechende Kreise maßstäblich im Stadtplan ein (jeden am Standort eines Minaretts), so wird dadurch die ganze bebaute Fläche fast lückenlos abgedeckt.

8. Die <Beschreibung Afrikas> des Leo Africanus gibt u. a. eine Schilderung der verschiedenen Süqs von Fes und ihrer Lage im 16. Jahrhundert, die vielleicht die genaueste Beschreibung des Aufbaus eines traditionellen islamischen Marktviertels ist (*Description d'Afrique*, Paris, 1956).

Unter dem lateinischen Namen des Verfassers verbirgt sich der Grenadiner Hasan Ibn Muhammad al-Wazzân, der als Kind den Fall von Granada (1492) erlebte, mit seiner Familie nach Fes flüchtete und dort seine Ausbildung zum Gelehrten erhielt. In Diensten des Sultans unternimmt er weite Reisen nach Innerafrika und wird zuletzt mit einer Botschaft nach Konstantinopel betraut. Er verbindet damit eine Wallfahrt nach Mekka und wird auf der Heimreise von italienischen Korsaren gefangen genommen, die ihn Papst Leo X. zum Geschenk machen. In fürstlicher Gefangenschaft wird er zum Christentum bekehrt, erhält die Taufe in St. Peter als Leo di Medici und geht schließlich als Lehrer des Arabischen an die Universität Bologna, wo er aus der Erinnerung seine Beschreibung verfaßt, in der die minutiöse Schilderung von Fes eine prominente Rolle spielt.

9. Eine wegweisende morphologische Analyse des islamischen Stadtgewebes als <Zusammensetzspiel> aus einer beschränkten Anzahl räumlicher Grundelemente hat R. Berardi in seinem Artikel *Lecture d'une ville: La médina de Tunis* gegeben (*Architecture d'Aujourd'hui* 153, Decembre 1971).

1. In Anlehnung an die Schriften von Ibn Arabi und Ibn Hazm gibt Titus Burckhardt eine esoterische Deutung der Rolle der Frau im Islam:

«Die Frau ist das Bild der Seele (Nafs), unter dem doppelten Aspekt ihrer gefühlsbetonten Natur und des Adels ihrer körperlichen Substanz, welche den göttlichen Lebenshauch aufnehmen und weitergeben kann. Das Überwiegen des Poles der «Seele» über den Pol des «Geistes» bei der Frau bedeutet, daß ihr Körper in gewissem Sinne untrennbar mit der Seele verbunden ist. Ihre Seele ist dem Körper näher als jene des Mannes, die stärker dem Intellekt zugewandt ist. Umgekehrt ist der Körper der Frau feiner, empfindlicher, flüssiger und von höherem Adel als jener des Mannes. Die muslimische Frau verschleiert sich nicht wegen ihrer rein physischen Geschlechtscharakteristiken (die unpersönlich und kollektiv sind); dies entspricht zwar einer sozialen Notwendigkeit, doch der innere Grund ist, daß sie mit ihrer körperlichen Erscheinung auch die Seele dem Blick aussetzt. Die Braut, die ihre Schönheit dem Manne enthüllt, ist für das muslimische Empfinden ein Bild, das nicht nur den Sinnenrausch wachruft, sondern jede Art von Erhebung, die mit ihren Wogen über die harten Ufer der äußeren Welt hinaustritt und sich in die Grenzenlosigkeit der Innenwelt ergießt. Für den Mystiker ist dies das hervorragendste Gleichnis für die Gotteschau. Im geistigen Haushalt des islamischen Lebens vertritt die Frau also die Seite des «Inneren» (Bâtin), während das öffentliche Leben des Mannes, sein Beruf, die Reisen und der Krieg die Seite des «Äußeren» repräsentiert. So wird ein Muslim in einer nicht verwandten Männergesellschaft niemals seine Frau erwähnen und niemals mit seiner Frau über Geschäfte sprechen, es sei denn, daß diese sie persönlich betreffen» (übersetzt nach T. B., «Art of Islam – Language and Meaning», London, 1976).

«In seinem Buche «Die Fassungen der Weisheit» ... erklärt Ibn Arabi, daß der Mann die Frau liebe, weil sie für ihn wie ein Anblick seines innersten Wesens ist. Denn Eva ist aus Adam hervorgegangen, und das bedeutet, daß der Mensch in seinem zeitlosen Wesen sowohl die männliche als auch die weibliche Natur besitzt; sie gehören beide zu seiner adamischen Ganzheit, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Die Frau ist demnach für den Mann wie ein Spiegel seiner selbst, denn sie gibt ihm das kund, was ihm von seinem eigenen Wesen verborgen ist» (aus T. B., «Die maurische Kultur in Spanien», München, 1970).

Diese mystische Dimension der Frauenverehrung war auch in der arabischen Dichtung lebendig und hat

nicht zuletzt die Minnedichtung der provençalischen Troubadours inspiriert, die zur Erhebung des Frauenbildes in Europa geführt hat. Dantes Beatrice wäre ohne diese Vorgeschichte kaum denkbar gewesen.

2. In diesem Zusammenhang schreibt Titus Burckhardt:

«Der geistige «Stil» des Islam gibt sich auch in der überlieferten männlichen Tracht kund. Diese erhält um so größere Bedeutung, als keine bildliche Darstellung, kein künstlerisches Ideal die wirkliche Erscheinung des Menschen in ihrer urmenschlichen Würde ersetzt. Die Kunst der Kleidung ist eine kollektive und in gewissem Sinne volkstümliche, mittelbar aber heilige Kunst, da sie wesentlich aus einer Verallgemeinerung der priesterlichen Gewandung hervorgeht, ebenso wie der islamische Gottesdienst das Priestertum verallgemeinert, indem er die Hierarchie aufhebt und dafür jeden einzelnen Gläubigen zum Priester macht: Jeder kann allein die wesentlichen Riten vollziehen; jeder kann, Erfahrung und sittliche Würdigkeit vorausgesetzt, der Vorbeter einer kleineren oder größeren Gemeinde sein.

Daß die priesterliche Gewandung zur heiligen Kunst im strengsten Sinne des Wortes gehört, geht aus dem Beispiel des mosaischen Gesetzes hervor. Ihre Formensprache beruht darauf, daß die menschliche Erscheinung einerseits das unmittelbarste Sinnbild Gottes, andererseits aber, wegen ihrer ichhaften Betonung, auch der dichteste Schleier vor der göttlichen Gegenwart ist. Die hieratische Kleidung der semitischen Völker verhüllt das «allzu Menschliche» und hebt zugleich die in der Natur des Menschen liegenden, aber durch die Vieldeutigkeit seiner Erscheinung verhüllten übermenschlichen Eigenschaften hervor, indem sie jene ganz anders geartete, «unpersönliche» Kundegebung Gottes, die Schönheit und Unverderblichkeit der Gestirne dem menschlichen Leib andichtet: Das ist die goldene Brustscheibe des Hohepriesters, die der Sonne gleicht, das sind die Edelsteine, die er nach dem mosaischen Gebot auf verschiedenen Stellen des Leibes, den «Brennpunkten» der geistigen Kraft entsprechend tragen muß; sie gleichen den Gestirnen. Die Kopfbedeckung gemahnt an die Hörner des Mondes, und die Quasten am Gewand erinnern an den Tau und den Regen der Gnade. Die liturgische Gewandung des Christentums setzt diese hieratische Erscheinung des Priesters fort, bezieht sie aber eindeutig auf Christus als Priester und Opfer zugleich. Neben dem Priestergewand mit seiner sonnenhaften Würde dient das Mönchsgewand lediglich der Verhüllung des Ichhaften und Sinnlichen am Menschen,



während die Kleidung der Laien, mit Ausnahme des Kleides gesalbter Könige und dem heraldischen Schmucke der Ritterschaft, nur der Notdurft oder der bloßen weltlichen Eitelkeit entsprechen kann. Das Christentum unterscheidet so zwischen dem Priester, der kraft seines unpersönlichen Amtes auch äußerlich an der Herrlichkeit des Heilandes teilhaben darf, und dem Laien, an dem alles Äußerliche nur Eitelkeit ist, es sei denn, daß er im Gewand des Büßers einhergehe» (aus T. B., «Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen», Zürich, 1955).

3. H. Eckert, dem wir die etymologische Deutung des Begriffes «Dār» verdanken, schreibt dazu:

«Daß nun einmal ein «geographischer Bereich» und das «Kreisen» von der gleichen Wurzel kommen, darf uns nicht überraschen, wenn wir noch einmal daran erinnern, daß semitische Wortwurzeln – und nicht nur diese! – ambivalent sind, daß semitische Kulturen im allgemeinen mit einem Wort die Bewegung und die Ruhe als alternative Pole eines Ganzen erfassen können und daß dieser empirischen Beobachtung «prälogischer» Kulturen auch von europäischer Seite schon positiv entgegengearbeitet wurde.»

Und in bezug auf die räumlichen Strukturen in der traditionellen tunesischen Gesellschaft:

«Alle diese Räume sind von jenen bekannten Mauern des Respekts (qdar) umgeben, die wiederum jene Grenzen (hadd) darstellen, die man kategorischen Verbotstafeln der zwischenmenschlichen und zwischengruppierten Verkehrsordnung vergleichen kann. Die Übergangszonen zwischen zwei Räumen sind heute weitaus zahlreicher und verschachtelter, als dies früher war. Dies hängt mit der unvergleichbar größeren Beweglichkeit im Raum und mit dem räumlichen Aufsplittern der agnatischen Hausverbände sehr eng zusammen.

Heute gleicht die tunesische Gesellschaft einer Anzahl von Kreisen, die man quantitativ einmal einfangen müßte, die heute praktisch alle direkt oder indirekt miteinander interferieren, was sich auch räumlich ausdrückt.

Mit geraden Linien lassen sich diese Kreise nicht durchschneiden, weil man da auf die zahlreichen «Respektmauern» stößt. Man muß sich also erst einmal in einem solchen Kreis drehen und nochmals drehen und natürlich drehen lassen, bis man einen Intersektionspunkt erreicht, der das zeitweilige Ausschweifen in einen oder mehrere andere Kreise erlaubt, wo man, sich drehend und sich drehen lassend, neue Verbündete erwirbt, die einen wiederum selbst als neuen Verbündeten im Kampf ums Dasein betrachten und sich gleichzeitig in die Sphären hineindribbeln, in denen wir «daheim» oder fest geortet sind. Je nach Grad des gegenseitigen oder einseitigen, ver-

muteten oder tatsächlichen Nutzens werden gleichzeitig die Respektmauern teilweise abgebaut, durch andere, enger gesteckte ersetzt oder sogar durch solche, hinter denen potemkinsche Dörfer fröhlich winken. Nur wem es gelingt, besonders haltbare und mit speziellen optischen Effekten ausgestattete Respektmauern vor derart inexistenten Innenräumen aufzubauen, der kann lange getrost in vielen und hierarchisch stark differenzierten Kreisen mitdrehen. Kracht diese Mauer, so muß er sich wieder herauslavieren und versuchen, nun mit und in anderen Kreisen zum Rotieren zu gelangen» (aus H. Eckert, «Struktur und Funktionen der Familie in Tunesien», Meisenheim, 1975).

4. Bereits in alten Keilschrifttexten wird das Gewand als Teil der Person betrachtet, so sehr, daß der Abdruck des Kleidersaums auf dem feuchten Ton ein persönliches Siegel ersetzen kann. Bei den Beduinen war es üblich, daß eine Person, wenn sie in einen Stamm aufgenommen wurde, ihr Gewand verbrennen mußte und vom Scheich ein neues bekam – eine Tradition, die noch in der Verleihung von Ehrengewändern durch die arabischen Kalifen und Sultane nachwirkt. Jeder Leser von Tausendundeiner Nacht wird sich wohl daran erinnern. In ähnlicher Weise muß der Muslim bei der Wallfahrt (Haddsch) alle Kleidung ablegen und darf sich nur in zwei einfache weiße Tücher hüllen – ein Symbol des Heraustretens aus seiner zeitlichen in eine zeitlose, überpersönliche Identität.

Am eindrücklichsten geht diese Anschauung aber aus den ungeschriebenen Regeln des nomadischen Gastrechts hervor: Wer das Zelt eines anderen betrat, konnte bekanntlich auf ein volles Gastrecht von mindestens drei Tagen rechnen, das auch Verfolgten und Feinden gewährt werden mußte. Und um dieses Asylrecht geltend zu machen, reichte es, wenn es dem Verfolgten gelang, seinen Mantel auf das Zelt zu werfen: Das heißt, daß Gewand und Zelt nicht nur bedeutungslose Hüllen waren, sondern als Träger einer «leiblichen Aura» angesehen wurden. Die bloße Berührung der zweiten Haut des einen mit der dritten Haut des anderen schuf also gegenseitige Verpflichtungen, die die ganze Person umfaßten (vgl. dazu Horst Klengel, «Zwischen Zelt und Palast – Nomaden und Sesshafte in Vorderasien», Wien, 1972).

Der magischen Identifikation zwischen Raum und innewohnendem Menschen entspricht jene zwischen Körper und Abbild, die im archaischen Volksglauben der Semiten und anderer Völker verankert ist und Anlaß zu allerlei Zauberpraktiken und entsprechenden Vorsichtsmaßregeln gibt. Nach den magischen Vorstellungen verleiht der Besitz des Bildes dem Besitzer Macht über den Abgebildeten, was die Scheu

vor bildlicher Darstellung erklärt, auf die wir in anderem Zusammenhang (S. 257) zurückkommen werden. Auch im religiösen Gesetz des Islam finden sich noch solche magischen Identifikationen, wenn z. B. Diebstahl mit dem Abschlagen der Hand bestraft wird, also des Körperteils, der die Handlung begangen hat.

5. Eine sehr eingehende Beschreibung solcher Riten für den Sonderfall des kabyliischen Bauernhauses (»Das Haus oder die verkehrte Welt«) findet sich bei P. Bourdieu, »Entwurf einer Theorie der Praxis«, Frankfurt a. M., 1976.

6. Besonders interessant ist hier der Zusammenstoß mit Männern aus fremden Kulturwelten. Ein bei Boughali angeführtes Beispiel illustriert die Vorkerhungen, die bei Reisen europäischer Gesandter im Marokko des frühen 19. Jahrhunderts getroffen werden mußten: Diese konnten nur mit einheimischer Eskorte reisen und mußten während der Reise außerhalb der Dörfer und Städte nächtigen. In der Residenzstadt des Sultans angekommen, wurden sie erst einige Tage im Judenviertel beherbergt, bevor sie zur Audienz ins Innere des Palastes gebeten wurden. Alle diese Maßnahmen waren darauf angelegt, eine disharmonische Körperberührung zwischen der »Aura« der Fremden und den Innenräumen der Stadt und des Palastes zu vermeiden und die möglicherweise feindlichen Ausstrahlungen, welche die Fremden mit sich trugen, sich setzen zu lassen (nach M. Boughali, »La représentation de l'espace chez le marocain illettré«, Paris, 1974).

7. »Sie sah sofort, ob man einen besonderen Aufwand gemacht hatte, um sie zu empfangen, oder ob man Überraschung über ihren Besuch vortäuschte. Im Fall einer Annahme sprach die Mutter des Mädchens die fast rituelle Formel aus: »Selbst wenn Du nach meinen Augen verlangtest, würde ich nicht zögern, sie dir zu überlassen. Gott wird nur Gutes stiften, aber die Menschen müssen auch dazu beitragen und sich darüber besprechen.« Im übrigen ging man auch gleich die Fragen der finanziellen Lage und der Mitgift an, über die sich die Frauen immer sehr freimütig unterhielten. An diesem Tag wurden im großen ganzen alle Abmachungen bereits getroffen« (übersetzt nach R. Le Tourneau, »Fes avant le Protectorat«, Paris, 1965), dem wir die Schilderung der marokkanischen Hochzeitsbräuche verdanken, die sich auch in anderen Gebieten der arabischen Welt im Prinzip in ähnlicher Weise abspielen. Siehe dazu auch E. Lane, »The Manners and Customs of Modern Egyptians«, New York, 1908/1963.

8. Die Zusammenkunft der beiden Väter (der Brautwerber ließ sich meist von hochstehenden oder einflußreichen Bekannten oder Verwandten beglei-

ten, die als Vermittler dienten) begann meist mit einer Mahlzeit im Hause des Vaters der Braut. Dann nahmen zwei der Besucher ihren Gastgeber zur Seite und begannen eine Unterhaltung folgender Art: »Die Absicht unseres Besuches ist es, Sie zu bitten, Ihr geschätztes Fräulein Tochter dem Sohne unseres anwesenden Freundes und Bruders zur Ehe zu geben.« Darauf entgegnete der Brautvater: »Meine Tochter ist nunmehr nur noch eine Tochter unter jenen Ihres Freundes, und von diesem Augenblick an sehe ich sie als die seine an.« Dieser Teil der Konversation war schon im voraus festgelegt, dank der bloßen Tatsache, daß die Zusammenkunft überhaupt stattfand. Was jedoch nicht genau im voraus bekannt war, war die Höhe der Mitgift, die der Bräutigam der Braut zu zahlen hatte (und die meist durch eine ebensolche Summe von Seiten des Brautvaters ausgeglichen wurde). Darauf spielte sich im ruhigen und schattigen Raum, dessen Stille nur durch das Gemurmel der Verhandelnden, ferne Kinderrufe und das Plätschern des Springbrunnens unterbrochen wurde, das Kommen und Gehen der Vermittler zwischen den beiden Familienvätern ab – das, was die Brüder Tharaud treffend als das »Ballett der Mitgift« bezeichnet haben. Der Brautvater nannte eine erste Zahl, die dem Werber übermittelt wurde, und dieser schlug eine niedrigere vor. Nach gegenseitigen Konzessionen gelangte man schließlich zu einer Einigung und konnte das Datum der offiziellen Verlobung festsetzen« (übersetzt nach R. Le Tourneau, op. cit.)

9. Le Tourneau beschreibt den Einzug und die Aufnahme der Braut folgendermaßen:

»Sie wurde zuerst von einer Kammerfrau im Dienst der Mittlerinnen begrüßt, die ihr während der ganzen Dauer der Hochzeitsfeierlichkeiten beistand und sie zuerst in den Alkoven des Hochzeitszimmers einführte. Nachdem sie sich etwas ausgeruht hatte, wurde sie von den Mittlerinnen wieder in das Festkostüm eingekleidet, das sie am Abend vorher im eigenen Hause getragen hatte, und neu geschmückt und geschminkt. Dann führten die Frauen sie zur Schwelle des Hochzeitszimmers und reichten ihr zwei Brote, die sie unter beide Arme klemmte, und einen Schüsselbund. Zwei von ihr rahmten die Braut ein, die eine hielt eine Schale mit Milch, die andere eine Schüssel mit Datteln. Darauf näherte sich die Schwiegermutter, gab den Mittlerinnen ein Geldstück, hob den Schleier der Braut, die ihre Augen geschlossen hielt, und küßte sie leicht auf die Wange, indem sie den Schleier wieder fallenließ. Dann trank sie einen Schluck Milch aus der Schale und nahm eine Dattel aus der Schüssel, die ihr die Mittlerinnen anboten, und kehrte an ihren Platz zurück, so empfing die Braut zuerst die guten Wünsche ihrer Schwiegermutter-

ter; noch bevor sie sich mit ihrem Bräutigam vereinte, wurde sie von der neuen Familie adoptiert» (übersetzt nach Le Tourneau, op. cit.).

Ähnliche chthonische Riten berichtet P. Bourdieu von der algerischen Bergbevölkerung der Kabylen (siehe P. Bourdieu, op. cit.).

10. So durfte die junge Braut nicht allein und nie zuerst das Bad betreten, sondern brauchte ein Geleit verheirateter Frauen. Während der Hochzeitsvorbereitungen wurden jungverheiratete Frauen aus der Familie ähnlich wie die Braut geschmückt und im Hochzeitszug als «Doppelgängerinnen» mitgeführt, um die Dschinnen zu täuschen. Und beim Einzug ins neue Haus wurde die Braut über die Schwelle getragen, um den dort lauernden unbekannten Einflüssen zu entgehen. In ähnlicher Weise soll der Rückzug ins Innere des Hauses und die Schutzfrist von sieben Tagen nach dem Vollzug der Ehe und bei der Geburt eines Kindes verstanden werden: Braut und Neugeborenes brauchen diesen Schutz, bevor sie den «Hausgeistern» ausgesetzt werden (nach M. Boughali, op. cit.).

11. Um die Art möglicher Streitfälle und die Art ihrer Schlichtung deutlich zu machen seien einige Beispiele wiedergegeben:

Ein Kläger geht wegen unerträglicher Lärmeinwirkung aus dem nachbarlichen Stall vor den Richter. Der Beklagte dringt «unter lautem Schreien» auf die Erhaltung seiner Verdienstquelle. Die zugezogenen Experten raten zur gütlichen Einigung durch Errichtung einer doppelten Zwischenwand, es fällt aber auch ein formeller Entscheid gegen den Beklagten, um ihn zu zwingen, diese Zwischenwand zu errichten und zu erhalten. Ein ähnlicher Fall ergab sich durch eine Mühle, deren Betrieb Erschütterungen im anstoßenden Haus hervorrief. Zur Beurteilung des Falles befestigten die zugezogenen Experten ein schwebendes Blatt Papier mit vier Fäden an den Mauern des betroffenen Raumes und benutzten diese Einrichtung als Seismographen. Die oft wiederkehrende Streitfrage des unerlaubten Einblicks wurde meist unter Berufung auf den Entscheid des Chalifen Umar gelöst: «Man stelle ein Bett vor diese Maueröffnungen und ein Mann besteige es. Vermag er zum Nachbarn hineinzuschauen, so müssen die Öffnungen vermauert werden.» Bezeichnend ist, daß sich der neu Bauende nach geltendem Gewohnheitsrecht gegen vorher bestehende Einblicksmöglichkeiten selbst zu schützen hat.

12. Wie P. Bourdieu in seinen kabyllischen Studien bemerkt, «ist die Behauptung, daß die Frau im Hause eingeschlossen sei, nur dann begründet, wenn man feststellt, daß der Mann, wenigstens tagsüber, vom Hause ausgeschlossen sei»... «Wer tagsüber zu oft

und zu lange im Hause bleibt, macht sich verdächtig oder lächerlich: Er ist «der Mann im Haus», wie man den Störenfried nennt, der unter den Frauen bleibt und «zu Hause brütet wie die Glucke im Nest». Der Mann, der auf sich hält, muß sich zeigen, sich ständig dem Blick der anderen stellen, ihnen die Stirn bieten, ihnen gegenübertreten.»

«Ist das Haus für den Mann weniger ein Ort, den man betritt, als vielmehr ein Ort, den man verläßt, so kann die Frau diesen beiden Bewegungen und den damit zusammenhängenden, verschiedenen Definitionen des Hauses nur die umgekehrte Bedeutung und Wichtigkeit zumessen, da ja die Bewegung nach außen für sie hauptsächlich einen Akt des Ausstoßens bedeutet, während die Bewegung nach innen, d. h. von der Schwelle zur Feuerstelle hin, ihr als die ihr spezifische zugehört» (aus P. Bourdieu, «Das Haus oder die verkehrte Welt», in «Entwurf einer Theorie der Praxis»).

13. Die Unterscheidungen zwischen «Dâr» und «Bait» sind von Region zu Region verschieden. Im ägyptischen Sprachgebrauch zum Beispiel bedeutet «Bait» das Haus als Ganzes, und die Untereinheiten entstehen durch die Struktur der «Qâ'a». Das Faktum des im Großhaus gefaßten Kleinhauses bleibt aber trotz wechselnder Begriffe überall das gleiche.

14. Das Ungewöhnliche dieser konstanten islamischen Lebensform kann man am besten im Vergleich mit der europäischen Wohnkultur ermessen, die gewaltige Veränderungen zwischen Mittelalter und Neuzeit durchlaufen und den Gegensatz zwischen der raffinierten Lebensform der privilegierten Stände und der primitiven Lebenshaltung der ärmeren Schichten nie ganz überwunden hat. Seit Beginn der Neuzeit und besonders seit dem 18. Jahrhundert wurde die bürgerliche europäische Wohnkultur einem ständigen Wechsel der Mode unterworfen, die als Diffusion adeliger Vorbilder in die bürgerlichen Schichten zustande kam, aber nicht an übergeordnete spirituelle Prinzipien und Vorbilder gebunden war wie die islamische.

15. Zur Vorgeschichte des südarabischen Turmhauses sind verschiedene vorislamische Zeugnisse erhalten: Auf einer frühen himyaritischen Steinplatte ist die schematische Darstellung eines schlanken Hauses mit neun Stockwerken eingeritzt, und eine Inschrift aus der gleichen Zeit spricht von «Häusern mit sechs Geschossen und sechs Decken». Der Ghumdan-Palast in San'a, kurz vor der Ankunft des Islam errichtet, hatte nach alten Berichten sieben Geschosse auf quadratischem Grundriß und zuoberst einen besonderen Raum mit Aussichtsfenstern und muß somit ein Prototyp des typischen lokalen Turmhauses gewesen sein.



16. In der Erläuterung der ›Finā‹ folgen wir R. Brunschwig, ›Urbanisme médiéval et droit musulman‹. Brunschwig weist auch auf die Bedeutung des lokalen Gewohnheitsrechtes und der durch Zustimmung oder durch Fehlen von Einsprachen legitimierten Usurpation von öffentlichem Straßenraum durch einzelne Private hin. Er betont die Konsequenzen dieses Vorgehens für das Stadtbild und leitet daraus eine Theorie zur Entstehung der Sackgasse ab. Abschließend noch ein Auszug aus Brunschwigs Schlußfolgerungen: »Auf seine Weise trägt dieses Recht dem allgemeinen Nutzen Rechnung, oder besser dem sozialen Interesse von wohlumschriebenen menschlichen Gemeinschaften. Es ist meistens weder der Staat, der die Oberhand behält, noch die Provinz,

noch die Stadt: Die öffentlichen Verkehrswege, so haben wir festgestellt, werden kaum in Schutz genommen, und an eine Ästhetik der Stadt wird nicht gedacht; dagegen bestehen enge Bindungen innerhalb der Nachbarschaft, und man ist dem gegenüber nachsichtig, der seine Bebauung ausweitet, auch wenn es zum Nachteil der Plätze und Straßen geschieht... Man bemerkt die Zeichen eines Liberalismus, der (unter Einengung des Verwaltungskörpers) die Hochhaltung der Familiengemeinschaft und einen gewissen individuellen Spielraum begünstigt... In seinen verschiedenen Formen regelt und sanktioniert das Recht die Konsequenzen dieser Grundanschauung, es flößt ihnen Kraft und Dauer ein und befestigt sie zu einem kohärenten System.»

## Weltbild und Bildwelt der islamischen Kunst

1. Titus Burckhardt schreibt zum Gegensatz zwischen moderner und traditioneller Kunstauffassung: »Als eine moderne Wissenschaft nähert sich die europäische Kunstgeschichte der islamischen Kunst notwendigerweise auf dieselbe rein analytische Art wie alle anderen modernen Wissenschaften, indem sie die Phänomene seziert und auf historische Umstände zurückführt. Was immer an Zeitlosem in einer Kunst lebt – und eine Kunst wie die islamische enthält immer ein zeitloses Element –, wird durch diese Methode nicht erfaßt. Man mag einwenden, daß jede Kunst sich aus Formen zusammensetzt und daß Formen durch ihre Beschränkungen notwendigerweise der Zeit unterworfen sind: Wie alle historischen Phänomene entstehen sie, entwickeln sich, verfallen und sterben. Doch dies ist nur die halbe Wahrheit: Trotz ihrer Beschränkungen und ihrer Zeitgebundenheit ist eine Form fähig, etwas Zeitloses zu vermitteln, und in dieser Hinsicht entgeht sie historischen Zwängen, nicht nur in bezug auf ihre Entstehung (die teilweise einer geistigen Dimension angehört), sondern auch im Hinblick auf ihr Weiterleben. Denn nur aus Achtung vor ihrer zeitlosen Bedeutung sind manche Formen trotz aller materiellen und psychischen Umwälzungen beibehalten worden: Genau dies ist der Sinn der Tradition« (übersetzt aus T. B., ›Perennial values of Islamic Art‹, in: ›Mirror of the Intellect‹, Cambridge, 1987).

2. In diesem Sinne ist es unvorstellbar, daß etwa der Koran mit figuralen Motiven ›illustriert‹ werden wäre. Die Rolle des heiligen Bildes oder der Ikone, wie sie die byzantinische Kunst vertrat, war für den Muslim dennoch verständlich, auch wenn er sie für die eigene Kunst ablehnen mußte. Davon zeugen die

Worte des andalusischen Philosophen und Mystikers Ibn Arabī: »Die Byzantiner entwickelten die Kunst der Malerei zu höchster Meisterschaft, weil für sie die einzigartige (göttliche) Natur von Jesus, wie sie im Bilde ausgedrückt ist, die beste Unterstützung für die Besinnung auf die göttliche Einheit ist« (zitiert nach Titus Burckhardt, ›Perennial Values in Islamic Art‹).

3. Gemäß dem Vorbild des Propheten ist das Ziel der sufischen Mystik nicht in erster Linie die Abscheidung von der Welt, sondern die Freilegung und die Verwirklichung des göttlichen Wesenskernes im Menschen. Die entsprechende sufische ›Taʾwāqūf‹ war die Kontemplation, die Anrufung und Erinnerung Gottes (›Dhikr‹), wie sie in mystischen Bruderschaften durch gemeinschaftliche Übungen und bestimmte rituelle Handlungen gepflegt werden konnte. Sie schloß aber keineswegs das Lebenswerk des Alltags aus. Denn auch das tätige Leben kann, in seiner sinnbildlichen Dimension erfahren, der geistigen Selbstverwirklichung dienen. Diese für den Islam bezeichnende Verbindung des beschaulichen mit dem tätigen Leben macht es verständlich, warum viele Sufis zugleich als Lehrer, Künstler und Staatsmänner wirken konnten.

4. Aus Proklos' Kommentar zu Euklids Elementen seien folgende Auszüge zitiert:

»Die Mathematik setzt mit der Erinnerung den Hebel von außen an, wendet sich aber schließlich den inneren Ideen zu; sie empfängt zwar Anregung vom sekundären Sein, ihr Ziel und Ende aber ist das bevorzugte Sein der ideellen Seinsformen. Zwar ist ihre Tätigkeit nicht unbewegt wie die intellektuelle, aber durch ihre Bewegung, der nichts Örtliches und nichts

Veränderliches anhaftet wie den Sinneswahrnehmungen, sondern der Charakter des Lebenzeugenden, entwickelt und entfaltet sie die körperlose Welt der Ideen, indem sie bald von den Prinzipien zu den Folgerungen schreitet, bald den umgekehrten Weg einschlägt...

Deshalb bemerkt auch Sokrates mit Recht im «Staat», das Auge der Seele, von den anderen Beschäftigungen geblendet und zerrüttet, werde einzig von den mathematischen Wissenschaften wieder neu belebt und angeregt zur Schau des Seienden...

Denn die Schönheit und Ordnung der mathematischen Ideen und der unveränderliche Bestand dieser Wissenschaft verbindet uns unmittelbar mit der intelligiblen Welt und macht uns vollkommen in ihr heimisch, die immer festen Bestand hat, immer durch göttliche Schönheit sich auszeichnet und immer in derselben gegenseitigen Ordnung verharret» (aus: «Natur und Bestimmung des Menschen», hrsg. von W. Rüegg, Zürich, 1969).

5. Das auf die poetische Welt von Tausendundeiner Nacht gemünzte Wort von Hugo von Hofmannsthal, daß dort «die kühnste Geistigkeit und die vollkommenste Sinnlichkeit in eines verwoben» seien, darf auch für die ornamentalen Schöpfungen der islamischen Kunst beansprucht werden.

6. Genauer Ursprung und Verbreitungsmodus der «Muqarnas», die sich seit dem späten 11. Jahrhundert in der ganzen islamischen Welt und in verschiedenen Techniken (Ziegel, Stein, Stuck, Holz) durchgesetzt haben, sind unbekannt. Vieles spricht für einen iranischen Ursprung, und das erste datierbare Beispiel von Muqarnas in einem Bauwerk findet sich im Mausoleum von Tim bei Buchâra (976 n. Chr.). Weitere frühe Beispiele von Muqarnas sind bei den Ausgrabungen der Qal'a von Bani Hammâd in Algerien (11. Jahrhundert) gefunden worden und zeigen, daß die maghrebinischen Baumeister diese Zierform schon früh aufgenommen oder parallel entwickelt haben (vgl. O. Grabar, «Die Alhambra», Köln, 1981).

7. Der Begriff der Arabeske wurde von Alois Riegl in seinen «Stilfragen» (Berlin, 1893) erstmals enger umrissen und auf die typisch islamische Abwandlung der naturfernen Gabelblattranke eingeschränkt.

8. In diesem Zusammenhang müssen vor allem die Stellen des Korans in Erinnerung gerufen werden, die nachdrücklich die Schönheit der Schöpfung betonen. Direktere Belege finden sich in den Erzählungen von Tausendundeiner Nacht, aus denen man überall die Sinnenfreude und die Verehrung der schönen Gestalt herausfühlt. Ein weiteres, noch expliziteres Zeugnis ist eine Stelle aus der «Muqaddima» des Ibn Chaldûn, wo die menschliche Schönheit zwar nicht als Gegenstand der bildenden Künste, wohl aber als Element

der Künste des Tanzes und des Gesanges gepriesen wird: «Der Gegenstand, der dem Menschen am besten entspricht und der ihn am ehesten in die Lage versetzt, vollkommene Harmonie zu schauen, ist die menschliche Gestalt. Deshalb ist es naheliegend für ihn, Schönheit und Lieblichkeit in den Zügen, Bewegungen und Lauten der menschlichen Gestalt wahrzunehmen. Es ist ein Gebot seiner Natur, daß jeder Mensch die Schönheit in den Gegenständen des Schauens und des Hörens ersehnt» («Muqaddima» V, 31).

9. Titus Burckhardt hat von einer «Alchemie des Lichtes» gesprochen, die die Substanz der Architektur auf ähnliche Weise veredelt, wie Blei zu Gold gewandelt wurde:

«Im geistigen Sinne ist die Alchemie nichts anderes als die Kunst, körperliches Bewußtsein in Geist zu verwandeln. Die Alchemisten sagen: Körper muß zu Geist werden, damit der Geist sich verkörpern kann» (vgl. T.B., «Art of Islam – Language and Meaning», London, 1976).

10. In seinem Buch «Islamic Art and Spirituality» weist der moderne iranische Philosoph und Kenner der Mystik S. H. Nasr auf die aufschlußreiche Tatsache hin, daß die Welt der Urbilder und der Engel auch «Welt der hängenden Formen» genannt wird. Er beschreibt auch die ambivalente Zwischenstellung dieser Ebene des Daseins:

«In ihrem negativen Aspekt ist diese Welt ein Labyrinth von Schleiern, die den Menschen von Gott trennen, in ihrem positiven Aspekt aber ist sie der Zustand des Paradieses, wo alle ursprünglichen Formen, Farben, Wohlgerüche und Geschmacksempfindungen all jener Dinge enthalten sind, die den irdischen Menschen Freude schenken. Der Bildraum der persischen Miniatur ist eine Erinnerung an diese Welt, und seine Formen und Farben wollen paradiesische Zustände wiedergeben... Der Raum ist auf eine Weise wiedergegeben, daß das Auge von einer Fläche zur anderen streicht, immer zwischen dem Zweidimensionalen und dem Dreidimensionalen gleitend. Aber die Miniatur gestattet es dem Auge nie, in das bloße Dreidimensionale zu fallen, denn wenn sie es täte, wäre es nicht mehr eine Darstellung des Urbildlichen, sondern nur noch eine Replik der platten Wirklichkeit» (übersetzt aus S. H. Nasr, «Islamic Art and Spirituality», Cambridge, 1987).

11. Um die bildende Kraft der «Leere» zu deuten, die in der islamischen Architektur eine so große Rolle spielt, darf man vielleicht auch die Spruchweisheit aus einem anderen Kulturkreis beiziehen: Im elften Spruch des Buches Tao Te King von Lao Tse werden drei Gleichnisse gebraucht, um den paradoxen Sachverhalt zu erklären: Das Rad wird durch dreißig

Speichen gehalten, aber es ist die Leere dazwischen, die seine Brauchbarkeit ausmacht; das Tongefäß wird aus einem vollen Klumpen von Ton gebildet, aber es ist der Hohlraum, der ihm seinen Sinn verleiht; das Haus wird aus festen Mauern errichtet, aber es sind die Tür- und Fensteröffnungen, die es benutzbar machen.

Im meditativen Sinne ist die ›Leere‹ in vielen traditionellen Kulturen auch ein Bild für die Befreiung von irdischen Leidenschaften, die erst den Weg zur wesenhaften Schau der Dinge öffnet. So sagt bereits der erste Spruch des Tao Te King, daß der Dinge Geheimnis nur dem Begehrlosen schaubar wird, während der

Begehrliche nur der Dinge ›Umrandung‹, also ihre materielle Oberfläche, erkennen kann.

12. Hermann Hesse hat die Probleme des Kulturzusammenstoßes bereits in den zwanziger Jahren mit folgenden Worten bezeichnet: »Jede Zeit, jede Kultur, jede Sitte und Tradition hat ihren Stil, hat ihre ihr zukommenden Zartheiten und Härten, Schönheiten und Grausamkeiten, hält gewisse Leiden für selbstverständlich, nimmt gewisse Übel geduldig hin. Zum wirklichen Leiden, zur Hölle wird das menschliche Leben nur da, wo zwei Zeiten, zwei Kulturen und Religionen einander überschneiden« (H. Hesse, ›Der Steppenwolf‹).



# Literaturverzeichnis

## I. Allgemeine Kulturgeschichte des Islam und einzelner Regionen

- Arberry, A. J. (Hrsg.), *The legacy of Persia*, Oxford, 1953
- Becker, C. H., *Islamstudien – Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Leipzig, 1924
- Brundschwig R./Grunebaum, G. E. (Hrsg.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Symposium Bordeaux 1956), Paris, 1977
- Burckhardt, T., *Die maurische Kultur in Spanien*, München, 1970
- Chelhod, J., *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1965
- Gardet, L., *La cité musulmane – Vie sociale et politique*, Paris, 1969
- Gascoigne, B., *The Great Moghuls*, London, 1971
- Grousset, R., *L'Empire du Levant – Histoire de la question d'Orient*, Paris, 1946
- Grunebaum, G. E., *Der Islam im Mittelalter*, Zürich, 1963
- Grunebaum, G. E., *Muhammadan festivals*, London, 1976
- Haarmann, U. (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München, 1987
- Klengel, H., *Zwischen Zelt und Palast – Nomaden und Sesshafte im alten Vorderasien*, Leipzig, 1972
- Kraemer, J., *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959
- Lane-Poole, St., *Medieval India under Mohammedan rule*, Reprint Lahore, 1979
- Lapidus, I. M., *Muslim cities in the later Middle Ages*, Cambridge, 1967
- Lapidus, I. M., *A history of Islamic societies*, Cambridge, 1988
- Levi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane* (3 Bde.), Paris, 1950
- Levy, R., *The social structure of Islam*, Cambridge, 1957
- Lings, M., *Muhammad – His life based on the earliest sources*, London, 1983
- Mottahedeh, R., *Der Mantel des Propheten*, München, 1987
- Nagel, T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich, 1981
- Nasr, S. H., *Ideals and realities of Islam*, London, 1966
- Nasr, S. H., *Science and civilisation in Islam*, Cambridge, 1968
- Paret, R., *Symbolik des Islams*, Stuttgart, 1958
- Planhol, X. de, *Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Geschichte*, Zürich, 1975
- Planhol, X. de, *The world of Islam*, Ithaka, 1979
- Rodgers, M., *The spread of Islam*, Oxford, 1976
- Schacht, J., *An introduction to Islamic law*, Oxford, 1966
- Schuon, F., *Understanding Islam*, London, 1963
- Taeschner, F., *Zünfte und Bruderschaften im Islam*, Zürich, 1979
- Talbot Rice, T., *Die Seldschuken*, Köln, 1963
- Vernet, J., *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich, 1984
- Watt, W. M., *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford, 1961
- Watt, W. M., *Islam and the integration of society*, London, 1969
- Watt, W. M., *The influence of Islam on medieval Europe*, Edinburgh, 1972
- Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902

## II. Stadtstruktur und Stadtgeschichte

- Abdelkafi, J., *La Médina de Tunis – Espace historique*, Paris, 1989
- Abdel Nour, A., *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane*, Beirut, 1982
- Abu Lughod, J. L., *Cairo, 1001 years of the city victorious*, Princeton, 1971
- Akbar, J., *Crisis in the Built Environment – The Case of the Muslim City*, Leiden, 1988

- Al-Hathloul, S. A., Tradition, continuity and change in the physical environment: The Arab-Muslim city, Doctoral thesis, M.I.T., Cambridge, Mass., 1981
- Berardi, R., Lecture d'une ville: La médina de Tunis, in: «L'architecture d'aujourd'hui», 153, Dez. 1970, S. 38 ff.
- Bianca, S., Städtebau in islamischen Ländern, ETH Zürich, 1980
- Bouhdiba, A./Chevallier, D. (Hrsg.), La ville arabe dans l'Islam – Histoire et mutations (Symposium), Paris, 1982
- Brown, L. C. (Hrsg.), From Madina to Metropolis – Heritage and change in the Near Eastern city (Princeton Symposium 1970), Princeton, 1973
- Brunschwig, R., Urbanisme médiéval et droit musulman, in: Revue des Études Islamiques, 1947, S. 147–155.
- Burckhardt, T., Fes, Stadt des Islam, Olten, 1960
- Chevallier, D. (Hrsg.), L'espace social de la ville arabe (Symposium), Paris, 1979
- Cuneo, P., Storia dell'urbanistica – Il mondo islamico, Rom, 1986
- David, J. C., Alep – Dégradation et tentatives actuelles de réadaptation des structures urbaines traditionnelles, in: Bulletin d'Études Orientales 28, Damas-kus, 1977, S. 19–50
- Dettmann, K., Damaskus, eine orientalische Stadt zwischen Tradition und Moderne, Erlangen, 1969
- Djait, H., Al-Kufa, Naissance de la ville islamique, Paris, 1986
- Fusaro, F., La città Islamica, Rom, 1984
- Gaube, H./Wirth, E., Aleppo – Historische und geographische Beiträge zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organisation und zur wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatischen Fernhandelsmetropole, Wiesbaden, 1984
- Gaube, H./Wirth, E., Der Bazar von Isfahan, Wiesbaden, 1978
- Germen, A. (Hrsg.), Islamic architecture and urbanism (Dammam Symposium 1980), Dammam, 1983
- Hakim, S. B., Arabic-Islamic cities – building and planning principles, London, 1986
- Hourani, A. H./Stern, S. M. (Hrsg.), The Islamic city (Symposium), Oxford, 1970
- Lapidus, I. M. (Hrsg.), Middle Eastern cities (Symposium), Berkeley, 1969
- Le Tourneau, R., Fes avant le protectorat, Casablanca, 1949
- Lézine, A., Deux villes d'Ifrîqiya, Paris, 1971
- Maréchaux, P. (Hrsg.), Sana'a – Parcours d'une cité d'Arabie, Paris, 1987
- Massignon, L., Opera Minora (Bd. III), Paris, 1969
- Micara, L., Architettura e spazi dell'Islam – Istituzioni collettive e la vita urbana, Rom, 1985
- Rasch, B., Die Zeltstädte des Hadsch = Mitteilungen des Instituts für leichte Flächentragwerke 29, Stuttgart, 1980
- Raymond, A., Grandes villes arabes à l'époque ottomane, Paris, 1985
- Sauvaget, J., Alep – Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, Paris, 1941
- Serageldin, I./El-Sadek, S. (Hrsg.), The Arab city, its character and Islamic cultural heritage (Madinah Symposium 1981), Riyadh, 1982
- Serjeant, R. B./Lewcock, R. (Hrsg.), Sana'a, an Arabian Islamic city, London, 1983
- Torres Balbas, L., Ciudades hispano-musulmanas (I und II), Madrid (?), o. J.
- Wirth, E., Zum Problem des Basars, in: «Der Islam», Bd. 52, Heft 1, Berlin, 1975

### III. Architektur und Künste

- Al Faruqi, L. L., Islam and Art, Islamabad, 1985
- Ardalan, N./Bakhtiar L., The sense of unity – The Sufi tradition in Persian architecture, Chicago, 1973
- Aslanapa, O., One thousand years of Turkish carpets, Istanbul, 1988
- Bonnenfant, G. und P., L'art du bois à Sana'a, Aix-en-Provence, 1987
- Brandenburg, D., Die Baumeister des Propheten, Zürich, 1971
- Burckhardt, T., Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen, Zürich, 1955
- Burckhardt, T., Art of Islam – language and meaning, London, 1976
- Burckhardt, T., Mirror of the intellect – Essays on traditional science and sacred art, Cambridge, 1987
- Coste, P., Architecture arabe ou monuments du Kaire, Paris, 1837, Reprint Böblingen, 1975
- Creswell, K. A. C., A short account of early Muslim architecture, London, 1958
- Creswell, K. A. C., The Muslim architecture of Egypt (2 Bde.), Oxford, 1959, Reprint New York, 1978

- Creswell, K. A. C., (u. a.), *The mosques of Egypt* (2 Bde.), Giza, 1949
- Critchlow, K., *Islamic patterns, an analytical and cosmological approach*, London, 1976
- D'Avennes, P., *L'art arabe d'après les monuments de Kaire*, Paris, 1877, Reprint Beirut, o. J.
- El-Said, I./Parman, A., *Geometric concepts in Islamic art*, London, 1976
- Franz, H. G., *Palast, Moschee und Wüstenschloß*, Graz, 1984
- Goodwin, G., *A history of Ottoman architecture*, London, 1971
- Grabar, O., *Die Entstehung der islamischen Kunst*, Köln, 1977
- Hoag, J., *Islamic architecture*, London, 1979
- Ipsiroglu, M. S., *Das Bild im Islam – Ein Verbot und seine Folgen*, Wien, 1971
- Klengel, H., *Syrien zwischen Alexander und Mohammed*, Leipzig, 1986
- Kühnel, E., *Islamische Kleinkunst*, Braunschweig, 1963
- Migeon, G., *Manuel d'art musulman*, Paris, 1927
- Mitchell, G. (Hrsg.), *Architecture of the Islamic world, its history and social meaning*, London, 1978
- Nasr, S. H., *Islamic art and spirituality*, Ipswich, 1987
- Otto-Dorn, K., *Die Kunst des Islam*, Baden-Baden, 1979
- Paccard, A., *Le Maroc et l'artisanat traditionnel islamique dans l'architecture*, Saint-Jorioz, 1980
- Pope, A. U./Ackermann, Ph., *A survey of Persian art*, 3. Aufl. Tokio, 1977
- Sourdel-Thomine, J./Spuler, B., *Die Kunst des Islam*, Berlin, 1973
- Stierlin, H., *Architektur des Islam*, Zürich, 1979
- Varanda, F., *Art of building in Yemen*, Cambridge, Mass., 1982
- Vogt-Göknil, U., *Die Moschee*, Zürich, 1978
- Vogt-Göknil, U., *Frühislamische Bogenwände*, Graz, 1982
- Welch, S. C., *Persische Buchmalerei*, München, 1976

#### IV. Haus und Wohnen

- Aboussouan, C., *L'architecture libanaise du 15<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1985
- Alliata, V., *Le case del paradiso – Mito, simboli e vita quotidiana nel paese delle mille e una notte*, Mailand, 1983
- Bonnenfant, P., *Les maisons-tours de Sana'a*, Paris, 1989
- Boughali, M., *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Paris, 1974
- Bourdieu, P., *Drei Studien kabyliischer Ethnologie*, in: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt a. M., 1979, S. 9–136
- David, J. C., *Systèmes de distribution des espaces dans la maison traditionnelle à Alep*, in: *Espace Centré, Cahiers de la recherche architectural* 20/21, S. 38–47, Marseille, 1987
- Depaule, J.-Ch./Noweir, S., *L'habitat urbain dans l'Orient arabe – Elements d'architecture*, Versailles, 1984
- Depaule, J.-Ch., *À travers le mur*, Paris, 1985
- Donnadieu, C. und P., *Habiter le désert – Les maisons mozabites*, Brüssel, o. J.
- Duda, D., *Innenarchitektur syrischer Stadthäuser = Beirut Texte und Studien 12*, Beirut, 1971
- Eckert, H., *Struktur und Funktionen der Familie in Tunesien*, Diss., Köln, 1975
- Eldem, S. H., *Türkish houses, Ottoman period (I/II)*, Istanbul, 1984 und 1986
- Eldem, S. H., *Türk evi plan tipleri*, Istanbul, 1968
- Faegre, T., *Tents, architecture of the nomads*, London, 1979
- Galotti, J., *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, Paris, 1925
- Greenlaw, J.-P., *The coral buildings of Suakin*, London, 1976
- Hensens, J., *L'habitat rural marocain = Enquête Nationale DUH/CERF*, Rabat, 1971
- Hirschi, S. und M., *L'architecture du Yemen du nord*, Paris, 1983
- Hyland, A. D. C./Al-Shahi A., (Hrsg.), *The Arab house*, Newcastle/Tyne, 1986
- Jacques-Meunié, D., *Cités anciennes de Mauritanie*, Paris, 1961
- Jacques-Meunié, D., *Architectures et habitats du Dahès*, Paris, 1962
- Kalter, J., *Aus marokkanischen Bürgerhäusern*, Stuttgart, 1977
- Kasba 64 Study Group, *Living on the edge of the Sahara*, Den Haag, 1973
- Khan, Sultan M., *Jeddah old houses*, Jeddah, 1981
- Kömrüçüoğlu, E. A., *Das alttürkische Wohnhaus*, Wiesbaden, 1966
- Küçükerman, O., *Turkish house – In search of spatial identity*, Istanbul, 1978
- Lane, E. W., *Manners and customs of the modern Egyptians*, London 1860, Reprint London, 1963



- Le Tourneau, R., *La vie quotidienne à Fes en 1900*, Paris, 1965
- Maur, B./Raymond, A./Revault, J., und Zakaria, M., *Palais et maisons du Caire (I. époque Mamelouke/II. époque Ottoman)*, Paris, 1982/1983
- Musselmani, M., *Damascene homes*, Damaskus, 1988
- Noweir, S./Panerai, Ph., *Le Caire: Géometries et centralités*, in: *Espace Centré*, cahiers de la recherche architecturale 20/21, S. 26–37, Marseilles, 1987
- Petonnet, C., *Espace, distance et dimension dans une société musulmane*, in: *L'homme*, XII/2, 1972, S. 47–84
- Rainer, R., *Anonymes Bauen im Iran*, Graz, 1977
- Reuther, O., *Das Wohnhaus in Bagdad und anderen Städten des Irak*, Berlin, 1910
- Revault, J., *Palais et demeures de Tunis (I/II)*, Paris, 1967/1971
- Revault, J., *Palais et demeures de Fes (I und II)*, Paris, 1985 und 1989
- Talib, K., *Shelter in Saudi Arabia*, London, 1984
- Tillion, G., *Le harem et les cousins*, Paris, 1966
- Warren, J./Fethi, J., *Traditional houses in Bagdad*, Horsham, 1982
- Winterhalter, Chr., *Indigenous housing patterns in the eastern province of Saudi Arabia*, Doctoral thesis, ETH Zürich, 1981

## V. Garten und Palast

- Bargebuhr, F.P., *The Alhambra*, Berlin, 1968
- Barrucand, M., *Urbanisme princier en Islam*, Paris, 1985
- Brand, M./Lowry, G.D. (Hrsg.), *Fatehpur Sikri*, Bombay, 1987
- Brookes, J., *Gardens of Paradise*, London, 1987
- Dickie, J., *The Mughal garden: Gateway to paradise*, in: *Muqarnas*, 3, 1985, S. 128–137
- Dickie, J., *The Alhambra*, in: *Art and Archeology Research Papers* 16, Dez. 1976, S. 53–66
- Eldem, S.H., *Türk Bahçeleri*, Istanbul, 1973 (?)
- Eldem, S.H., *Sa'adabad*, Istanbul, o.J.
- Eldem, S.H., *Topkapı Sarayı*, Istanbul, o.J.
- Galotti, J., *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, Paris, 1925
- Grabar, O., *Die Alhambra*, Köln, 1981
- Holod, R. (Hrsg.), *Studies on Isfahan (Proceedings of Harvard Isfahan Colloquium 1974) = Iranian Studies*, Bd. VII., Nr. 1–2
- Icomos, *Les jardins de l'Islam (Granada Symposium 1973)*, Paris, 1975
- Lehrmann, J., *Earthly paradise – garden and courtyard in Islam*, London, 1980
- MacDougall, E./Ettinghausen, R. (Hrsg.), *The Islamic garden (Dumbarton Oaks Colloquium)*, Washington, 1976
- Moore, Ch. u.a., *The poetics of gardens*, Cambridge, Mass., 1988
- Moynihan, E.B., *Paradise as a garden in Persia and Mughal India*, London, 1980
- Pavon-Maldonado, B., *Estudios sobre la Alhambra (I und II)*, Granada, 1975
- Petrucchioli, A., *Dar al Islam – Architetture del territorio nei paesi islamici*, Rom, 1985
- Petrucchioli, A. (Hrsg.), *Water and architecture = Environmental Design* 2, 1985
- Prieto-Moreno, F., *Los jardines de Granada*, Madrid, 1973
- Sheppard Parpagliolo, M.T., *Kabul: The Bagh-i-Babur*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1972
- Thacker, Chr., *The history of gardens*, Berkeley, 1979
- Torres-Balbas, L., *La Alhambra y el Generalife de Granada*, Madrid, 1953
- Wilber, D., *Persian gardens and garden pavillions*, Rutland, 1962
- Würfel, K., *Isfahan*, Künast/Zürich, 1974

## VI. Orientalische Quellen, in europäische Sprachen übersetzt

- Al-Fazl, Abu, A'in-i-Akbari (Hrsg. H. Blochmann), London, 1972, Reprint Delhi, 1977
- Alf Leila wa Leila, *Die Erzählungen aus den Tausend- und ein Nächten* (Übers. E. Littmann), Frankfurt a. M., 1976
- Al-Ghazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit* (Übers. H. Ritter), Düsseldorf, 1959
- Ali, M.M., *A manual of hadith*, London, 1978
- Al-Qayrawānī, Ibn Abī Zayd, *La Risala ou épître sur*

- les éléments du dogme et de la loi de l'Islam (Übers. L. Bercher) Alger, 1975
- Al Qur'ân, Der Koran (Übers. M. Hennings), Stuttgart, 1960
- Al Qur'ân, Der Koran (Übers. R. Paret), Stuttgart, 1979
- Al-Shabi, Hilal, The rules and regulations of the Abbasid court (Übers. E. A. Salem) Beirut, 1977
- Al Suhrawardy, A. M. (Hrsg.), The sayings of Muhammad, London, 1941
- Bâbur, Zahirüddin Padshâh, Babur-Nama – Memoirs of Babûr (Übers. S. Beveridge), London, 1921 Reprint New Delhi, 1979, deutsche Fassung: Zürich, 1988
- Brand, M./Lowry, G. (Hrsg.), Fatehpur Sikri: A sourcebook, Cambridge, Mass., 1985
- El-Bokhari, L'authentique tradition musulmane (Übers. G. Bousquet), Paris, 1964
- El-Hajj, Ali A. (Hrsg.), Andalusian diplomatic relations with Western Europe during the Umayyad period – An historical survey, Beirut, 1970
- Hell, J. (Hrsg.), Von Mohammed bis Ghazâlî, Quellentexte aus dem Arabischen, Jena, 1923
- Hitti, Ph. K. (Hrsg.), Memoirs of an Arab-Syrian gentleman, Columbia, 1927, Reprint Beirut, 1964
- Ibn Abdun, Traité sur la vie urbaine et les corps de métiers (Seville musulmane au début du XII siècle) (Übers. E. Levi-Provençal), Paris, 1947
- Ibn Battûta, Travels in Asia and Africa (Hrsg. H. A. R. Gibb), London, 1929, Reprint 1953
- Ibn Battûta, Die Reise des Arabers Ibn Battûta durch Indien und China (Hrsg. H. v. Mzik), Hamburg, 1911
- Ibn Ishâq, Das Leben des Propheten (Übers. G. Rotter), Tübingen, 1976
- Ibn Jubayr, The travels (Übers. R. J. C. Broadhurst), London, 1952
- Ibn Khaldûn, The Muqaddimah – An introduction to history (Übers. F. Rosenthal) (3 Bde.), Princeton, 1958
- Ibn Khaldûn, Le voyage d'occident et d'orient (Übers. A. Cheddadi), Paris, 1980
- Ibn Luyûn, Tratado de Agricultura (Übers. J. Eguares-Ibañez), Granada, 1975
- Ibn Zamrak, El poeta de la Alhambra (Hrsg. E. García-Gomez), Granada, 1975
- Jahiz, Le livre de la couronne (Übers. Ch. Pellat), Paris, 1954
- Kai Qâbûs, The Qabus Nama – A mirror for princes (Übers. R. Levy), London, 1951
- Leo Africanus (L'Africain, J. L.), Description de l'Afrique (Hrsg. A. Epaulard), Paris, 1956
- Lewis, B. (Hrsg.), Islam – from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople, New York, 1974
- Nasir-i-Khosrau, Sefer Nameh (Übers. Ch. Schefer), Amsterdam, 1970
- Nizâm al-Mulk, Siyasatnama, Gedanken und Geschichten (Übers. K. E. Schabinger von Schowingen), Freiburg, 1960
- Ritter, H., Das Meer der Seele – Mensch, Gott und Welt in den Geschichten des Farîduddîn Attâr, Leiden, 1955
- Rûmî, Jalâluddîn, The Mathnawî (Übers. R. A. Nicholson) (3 Bde.), Cambridge, 1926/1982
- Rûmî, Jalâluddîn, Le livre du dedans (Übers. E. Vitray-Meyerovitch), Paris, 1975
- Sanchez-Albornoz, C. (Hrsg.), La España Musulmana segun los autores islamitas y cristianos medievales (I und II), Madrid, 1974
- Spuler, B. (Hrsg.), Geschichte der Mongolen nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13./14. Jahrhunderts, Zürich, 1968
- Täschner, F. (Hrsg.), Zünfte und Bruderschaften im Islam – Texte zur Geschichte der Futuwwa, Zürich, 1979

## VII. Berichte europäischer Orient-Reisender des 14.–19. Jahrhunderts

- Burckhardt, J. L., Travels in Arabia, London, 1829, Reprint Beirut, 1972
- Burckhardt, J. L., Scheik Ibrahim – Briefe (Hrsg. C. Burckhardt-Sarasin), Basel, 1956
- Burton, R. F., Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah, London, 1893, Reprint New York, 1964
- Chardin, J., Voyages du Chevallier Chardin en Perse, Paris, 1811
- Chardin, J., Travels in Persia, London, 1927
- De Clavijo, R. G., Historia del gran Tamerlan, Sevilla, 1582
- De Clavijo, R. G., Narrative of the embassy of R. G. de Clavijo to the court of Timur, London, 1859
- Della Valle, P., I viaggi di Pietro della Valle – Lettere dalla Persia, Rom, 1972
- Diez, E. (Hrsg.), So sahen wir Asien, Wien, 1942
- Foster, W., Early travels in India 1583–1619, London, 1921

- Herbert, T., *Travels in Persia 1627-29*, London, 1928
- Kämpfer, E., *Amoenitarum exoticarum politico-physio-medicarum fascioli V, quintus continentor variae relationes, observationes et descriptiones rerum Persicarum et ulterioris Asiae ab Engelberto Kaempfero Lemgoviae*, 1712
- Lane, E., *The manners and customs of the modern Egyptians*, London, 1860, Reprint, London, 1963
- Manucci, N., *Travels through Mughal India 1653-1708* (Übers. W. Irving) London, 1907, Reprint Lahore 1976
- Nerval, G. de, *Voyage en Orient*, Paris, 1964
- Niebuhr, C., *Entdeckungen im Orient - Reisen nach Arabien und anderen Ländern 1761-1767*, Tübingen, 1973
- Oelschläger, A. (Olearius), *Vermehrte Moscovitische und Persianische Reisebeschreibung*, herausgegeben durch Adam Olearius, Schleswig, 1656
- Polo, M., *The travels* (Hrsg. R. Latham), London, 1958
- Polo, M., *Il Miglione - Die Wunder der Welt*, Zürich, 1983
- Pückler, H. von, *Fürst Pücklers orientalische Reisen*, Hamburg 1963
- Russell, A., *The natural history of Aleppo* (I und II), London 1794, Reprint 1969
- Snouck Hurgronje, C., *Mekka* (mit Bilderatlas), Den Haag, 1889
- Volney (Chassebeuf, C. F.), *Voyage en Égypte et en Syrie 1782-85*, Paris, 1959
- Wissmann, H. von, *Arabien - Dokumente zur Entdeckungsgeschichte*, Stuttgart, 1965



## Bildnachweis

- Ardalan, N./Bakhtiar, L., 'The sense of unity', Chicago, 1973: 130
- Bammate, N., 'Cités d'Islam', Paris, 1987: 10
- Bibliothèque Nationale, Paris: 5, 104, 105
- British Library, London: 75
- British Museum, London: 46, 47, 103
- Burkhardt, T., 'Art of Islam', London, 1976: 32, 189
- Coste, P., 'Les Monuments de Caire', Paris, 1839: 122, 142, 149
- Coste, P., 'Monuments modernes de la Perse', Paris, 1867: 42, 134
- Creswell, K.A.C., 'The Muslim Architecture of Egypt', Oxford, 1952: 112
- Ebers, G., 'Aegypten in Bild und Wort', Stuttgart, 1879: 123, 150
- Editorial Albaicín, Granada: 35
- Eldem, S.H., 'Topkapi Sarayı', Istanbul, o.J.: 63
- Eldem, S.H., 'Türk Evi I', Istanbul, 1984: 175
- El Said, I., 'Geometric Concept in Islamic Art', London, 1976: 188
- Flandin, E., 'Voyage en Perse', Paris 1843-1854: 73
- Franz, H.G., 'Palast, Moschee und Wüstenschloß', Graz, 1984: 56
- Franz Pascha, J., 'Die Baukunst des Islam', Darmstadt, 1887: 115
- Gabriel, A., 'Monuments Turcs d'Anatolie', Paris, 1934: 131
- Galotti, J., 'Le jardin et la maison arabe au Maroc', Paris, 1925: 84
- Gaube, H./Wirth, E., 'Aleppo', Wiesbaden, 1984: 124
- Gerster, G., 'Zumikon/Zürich: 4, 22
- Grabar, O., 'Die Alhambra', Köln, 1981: 57
- Greenlaw, J.P., 'The Coral Buildings of Soakin': 146
- Herzfeld, E., 'Inscriptions et Monuments d'Alep', Kairo, 1954: 191
- Hourani, A.H./Stern, S.M. (Hrsg.), 'The Islamic City', Oxford, 1970: 26, 86, 125
- Imesch, H.U., Zürich: 14
- Kämpfer, E., 'Am Hofe des persischen Großkönigs' ('Amoenitates Exoticae'), Leipzig, 1940: 78
- Keir Collection, England: 61
- Kühnel, E., 'Die Arabeske', Wiesbaden, 1947: 193
- Lehrmann, J., 'Earthly Paradise', London, 1980: 76, 77
- Les Guides Bleus, 'Maroc', Paris, 1936: 89
- MAS, Barcelona: 70
- Maury, B. et al., 'Palais et maisons de Caire I', Paris, 1982: 166
- Moore, Ch. et al., 'The Poetics of Gardens', Cambridge, Mass., 1988: 79
- Müller-Wiener, W., 'Bildlexikon zur Topographie Istanbul', Tübingen, 1977: 129
- Museum für Islamische Kunst, Berlin: 194
- Museum of Islamic Art, Kairo: 192
- Papini, H., Rabat: 90
- Porada, E., 'Alt-Iran', Baden-Baden, 1962: 40
- Prieto Moreno, F., 'Los Jardines de Granada', Madrid, 1973: 69, 80, 83
- Reuther, O., 'Das Wohnhaus in Bagdad', Berlin, 1910: 171
- Revault, J. et al., 'Palais et demeures des Fes', Paris, 1985-1989: 182
- Sauvaget, J., 'Alep', Paris, 1941: 58
- Snouck Hurgronje, C., 'Mekka' (mit Bildatlas), Den Haag, 1889: 1, 2, 24
- Sourdel Thoumine, J./Spuler, B., 'Die Kunst des Islam', Berlin, 1973: 44, 48, 71, 187
- Staerk, G., Horgen/Zürich: 18
- Stierlin, H., 'Architektur des Islam', Zürich, 1979: 29, 30, 31, 36, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 62, 65
- Viktoria and Albert Museum, London: 72
- Vogt-Göknil, U., 'Die Moschee', Zürich, 1976: 41, 109, 110, 111
- Walsh, R., 'Konstantinopel und seine Umgebung', Leipzig, 1841: 120, 128
- Warren, J./Fethy, I., 'Traditional Houses in Baghdad', Horsham, 1982: 172, 173, 174

Die Rechte für alle übrigen Photographien, Farbaufnahmen, Pläne und Zeichnungen liegen beim Verfasser









Stefano Biancas Buch ist nicht nur ein bedeutendes Werk zur Geschichte der arabischen Architektur als Ausdrucksform einer Kultur. Es fördert auch das Verständnis für eine Welt, die uns manchmal fremd, ja neuerdings gar bedrohlich erscheint und uns durch mancherlei Vorurteile verstellt ist.

#### Der Autor

*Stefano Bianca*, Architekt und Stadtplaner, hat 1972 mit einer Arbeit über «Baugestaltung und Lebensordnung im islamischen Stadtwesen» an der ETH in Zürich promoviert. Private Reisen, lange Aufenthalte in Südeuropa, in Nordafrika und im Vorderen Orient sowie berufliches Engagement bei der Erhaltung verschiedener arabischer Altstädte wie Fes, Medina, Aleppo, Kairo, Bagdad und Sana'a haben ihn seit 1966 die islamische Welt aus eigener Anschauung erleben lassen und ihn zum eingehenden Studium der kulturellen Hintergründe angeregt.

---

#### WERKE ZUM ISLAM

*Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.)*

##### Der Islam in der Gegenwart

Unter redaktioneller Mitarbeit von Michael Ursinus.  
3. Auflage. 1991. 766 Seiten, 8 Abbildungen und  
2 Karten auf Tafeln. Leinen

*Ulrich Haarmann (Hrsg.)*

##### Geschichte der arabischen Welt

2., durchgesehene Auflage. 1991. 720 Seiten. Leinen

*Bernard Lewis*

##### Die Juden in der islamischen Welt

*Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*

Aus dem Englischen übersetzt von Liselotte Julius.  
1987. 216 Seiten, 21 Abbildungen auf Tafeln. Leinen

*Gerhard Endreß*

##### Der Islam

*Eine Einführung in seine Geschichte*

2., überarbeitete Auflage. 1991. 328 Seiten. Broschiert

---

Verlag C. H. Beck München

Stefano Bianca stellt den Inhalt der verschiedenen Bauformen in der islamischen Welt aus architekturgeschichtlicher und anthropologischer Sicht dar. Es geht ihm dabei nicht nur um äußere Stilmerkmale, sondern vor allem um die Geisteshaltung, die bis ins 20. Jahrhundert hinein das individuelle, soziale und räumliche Verhalten der Muslime bestimmt hat. Das Buch erläutert die Auswirkung der entsprechenden Lebensmuster auf Wohnhäuser, Moscheen, Paläste, Gärten und ganze Stadtstrukturen. Es erhellt auch die geistigen Voraussetzungen der islamischen Kunst, die im Bauschmuck besonders gut zum Ausdruck kommen.

Stefano Bianca, Architekt und Städteplaner, beschäftigt sich seit über zwanzig Jahren wissenschaftlich und praktisch mit Baukunst und Städteplanung in der arabischen Welt.